Irénikon

TOME XXIX

1er Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE



TOME XXIX

1956

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXIX 1er trimestre 1956

Éditorial.

La théologie de l'épiscopat est à l'ordre du jour. De différents côtés on la réclame. « Un De Episcopo *est encore à écrire... La théologie de l'épiscopat est à faire », écrivait jadis le cardinal Saliège, archevêque de Toulouse, en préfaçant un ouvrage sur l'Évêque. « L'évêque cet inconnu ! » disait d'autre part tout récemment Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, en appliquant la formule célèbre de Carrel en tête de son livre sur l'Évêque.*

« On parle beaucoup du prêtre, a-t-on dit encore, on écrit beaucoup sur le prêtre, mais sur l'évêque on fait silence. Quand par hasard on présente l'évêque, ce n'est pas toujours à son avantage... L'évêque ne tient pratiquement aucune place dans la conscience religieuse des chrétiens » (Église vivante, *1954, p. 275). Un volume vient de sortir aux* Cahiers de la Pierre-qui-vire *sur l'*Évêque et son Église. *Il est le fruit de nombreuses collaborations.* Les *éditeurs avaient demandé à douze évêques — nombre symbolique — une étude. Trois seulement se sont risqués à répondre, et, il faut le dire, timidement.*

Ne faut-il pas voir dans ces quelques appels ou faits — que l'on pourrait du reste multiplier — le prélude d'un mouvement venant de la conscience de l'Église, qui chercherait, sous la motion de l'Esprit-Saint, à revaloriser la notion d'épiscopat ?

Il est assez naturel, du reste, que le mouvement de retour aux sources — Bible, Pères, Liturgie, — fasse redécouvrir l'importance de l'évêque à beaucoup de chrétiens. L'évêque est en effet, au milieu de son peuple, l'interprète par excellence de la Sainte Écriture. De plus, « dans l'antiquité, la charge d'enseigner revenait à l'évêque ; aussi est-ce lui qui reçut le titre de Père » (QUASTEN, Initiation

aux Pères de l'Église, *I, p. 11). Enfin, l'évêque est le successeur des Apôtres, celui qui, par excellence, rompt le pain du Seigneur à l'assemblée chrétienne dont il est le pontife et le liturge, qui veille en outre au développement de son troupeau, qui maintient la foi et l'institution apostolique dans sa continuité. Tant qu'on n'aura pas redécouvert la qualité essentielle de la présence de l'évêque au sein de la communauté chrétienne, il y aura dans le mouvement de retour aux sources quelque déséquilibre inconscient.*

Or ceci, nous le croyons, est particulièrement important pour le mouvement œcuménique. Le plein épanouissement de l'Église locale, — cellule et raison première de l'Église universelle —, telle que nous la retrouvons dans les premiers siècles du christianisme, sera un des moyens les plus efficaces pour le rapprochement des chrétiens séparés. Le corps épiscopal, successeur du collège apostolique, est le premier à devoir se préoccuper de l'Unité chrétienne. « Qu'avons-nous fait de nos évêques » ?, nous demande-t-on dans la préface du Cahier *cité tout à l'heure. C'est presque poser la question : qu'avons-nous fait de notre Église ?*

* * *

Aussi est-ce avec joie que nous accueillons dans le présent fascicule, et dans ceux qui suivront, des études qui ont pour but de revaloriser la notion d'épiscopat. « L'ordre épiscopal, disait Léon XIII fait nécessairement partie de la constitution de l'Église ». Rechercher et redécouvrir les valeurs profondes de l'Église sans aboutir un jour à redécouvrir l'épiscopat serait faire fausse route. Si en d'autre époques d'autres notions ont dû être opportunément soulignées dans la doctrine ou l'apologétique, l'heure viendra — et il se peut qu'elle soit venue — où le peuple fidèle devra reprendre conscience de ce qu'est l'évêque dans son diocèse, pour l'instruction, la sanctification et le salut de son peuple.

« Presbyterium » et « Ordo episcoporum » [1].

L'ancienne tradition de l'Église semble avoir envisagé l'ordre moins dans les détails des pouvoirs de chacun des ministres que dans leur rôle par rapport à la croissance de l'Église. L'ordre avec ses degrés (épiscopat, prêtrise, diaconat) apparaît comme un charisme transmis depuis les apôtres, qui a pour but de construire l'Église, corps du Christ, d'assurer sa croissance, sa continuité et son unité. Cette vision ecclésiale de l'ordre, telle qu'elle apparaît dans les anciens documents, pourrait élargir avantageusement nos perspectives.

Je le ferai en illustrant ce que l'Église ancienne a compris sous les vocables de *presbyterium* et de *ordo episcoporum*. Je laisse de côté les données du Nouveau Testament, qui doivent être étudiées à part, et je m'arrêterai au concile de Chalcédoine ; c'est-à-dire au moment où l'Église, en même temps qu'elle a défini les dogmes essentiels du christianisme, s'est donné déjà une structure juridique assez complète. Je sais très bien que le développement de l'Église et de ses institutions ne s'est pas arrêté là, et je ne prétends pas présenter cette période comme une ère idéale à laquelle il faudrait revenir. Il s'agit simplement de recueillir dans cette période des origines, les éléments de tradition qui peuvent servir à une synthèse théologique.

I. Presbyterium

Dès la fin du Ier siècle, avec saint Ignace d'Antioche, nous voyons que les Églises ont à leur tête un évêque entouré d'un

1. Cette étude est extraite d'un volume sur le sacrement de l'ordre et le sacerdoce qui doit paraître ultérieurement dans la collection « *Lex Orandi* », en collaboration avec d'autres auteurs.

presbyterium. La soumission à l'évêque et au presbyterium est une des exhortations les plus fréquentes dans les lettres d'Ignace : « Ayez à cœur de tout faire dans une divine concorde sous la présidence de l'évêque, qui tient la place de Dieu, et de ses prêtres, qui tiennent la place du conseil des apôtres »[1]. Aux Éphésiens, il écrit que leur presbyterium est adapté à l'évêque comme les cordes à la lyre[2]. Le presbyterium est donc là pour aider l'évêque. Il forme autour de lui un corps sacerdotal, ou plutôt il le forme avec lui, et il partage sa mission de régir le peuple chrétien. Cependant il ne la partage pas sur un pied d'égalité. C'est l'évêque qui est le chef, et Ignace marque bien la différence dans le texte cité plus haut. C'est l'évêque qui est le chef, et Ignace pose un principe qui sera repris par les conciles : « Il ne faut rien faire sans l'évêque de ce qui concerne l'Église »[3]. Il ajoute même : « Celui qui fait quelque chose à l'insu de l'évêque sert le diable »[4].

La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte nous apporte quelques précisions. Le presbyterium apparaît lors de l'élection de l'évêque[5]. Il prend part à l'élection, comme le peuple, mais il ne participe pas à l'ordination. Seuls les évêques présents imposent les mains à l'élu, et le texte dit expressément que le presbyterium n'intervient pas à ce moment. Aussitôt après l'ordination, les prêtres prennent place autour du nouvel évêque et étendent les mains avec lui sur les dons, tandis que lui seul prononce l'anaphore[6]. Ils font là une action sacerdotale. D'ailleurs Hippolyte dira plus loin qu'ils sont ordonnés pour le sacerdoce[7]. Mais

1. *Magn.* 6, 1.
2. *Eph.* 4, 1. Voir les autres textes d'Ignace : *Magn.* 3, 1-2 ; 13, 2. *Eph.* 5,3-6,2 ; *Trall.* 2, 1-2 ; *Phil.* 4, 1 ; *Smyrn.* 8, 1, et l'excellente introduction de TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche. Lettres*, 2e éd. Paris, 1951, p. 43-47.
3. *Smyrn.* 8, 1. Cf. Concile de Laodicée, c. 37, MANSI II, 574. Concile de Tolède (438), c. 20, MANSI III, 1002. *Canons des apôtres* 39 (FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn 1905, p. 572) : « Que les prêtres et les diacres ne fassent rien sans l'avis de l'évêque, car c'est à lui qu'est confié le peuple du Seigneur et c'est lui qui rendra compte de leurs âmes ».
4. *Smyrn.* 9, 1.
5. *Tradition apostolique* 2, éd. B. BOTTE, Paris, 1946, p. 27.
6. *O. c.*, 4, p. 30.
7. *O. c.*, 9, p. 39. A propos du diacre, Hippolyte note que les prêtres ne lui imposent pas les mains parce qu'il n'est pas ordonné *in sacerdotio*, comme les prêtres.

ce n'est pas le presbyterium qui confère ses pouvoirs à l'évêque. Celui-ci les tient des autres évêques qui lui communiquent « l'Esprit souverain que le Christ avait donné à ses apôtres » [1]. C'est par là qu'il est choisi pour régir « le saint troupeau et exercer le souverain sacerdoce ». C'est à lui qu'il appartient d'offrir les dons de la sainte Église, de remettre les péchés, de distribuer les parts — c'est-à-dire les charges de l'Église, — en un mot, il est le pasteur et le grand-prêtre de l'Église.

Cependant, dans l'exercice de cette charge, il est assisté par un collège de prêtres. Ceux-ci sont ordonnés pour le sacerdoce, et les prières d'ordination définissent leur mission : gouverner le peuple de Dieu. Ils sont comme les 70 anciens à qui Moïse avait communiqué de son esprit [2]. Ils ont part à l'esprit commun du presbyterium. Aucune précision positive n'est donnée sur leurs pouvoirs. Hippolyte exclut seulement l'ordination des clercs, qui est réservée à l'évêque [3]. Cependant, lors de l'ordination d'un nouveau prêtre, ils lui imposent les mains avec l'évêque « à cause de l'esprit commun et semblable de leur charge ». Ce ne sont pas des individus isolés, ayant chacun pour sa part une mission particulière ; c'est un collège qui partage la sollicitude de l'évêque.

C'est bien aussi comme un collège réuni autour de l'évêque que nous apparaît le presbyterium quelques années plus tard au temps du pape Corneille. Celui-ci écrit à saint Cyprien, à propos du schisme romain, qu'il a réuni le presbyterium pour traiter de l'affaire, afin de prendre une décision commune [4]. Saint Cyprien agit de même. Dès le début de son épiscopat,

1. *O. c.*, 3, p. 28 : « Nunc effunde eam virtutem quae a te est principalis spiritus quem dedisti dilecto filio tuo Iesu Christo quod donavit sanctis apostolis ».

2. *O. c.*, 8, p. 38 : « Respice super servum tuum istum et impartire spiritum gratiae et consilii praesbyteris (*l.* presbyterii) ut adiuvet et gubernet plebem tuam in corde mundo, sicut respexisti super populum electionis tuae et praecepisti Moisi ut elegeret praesbyteros quos replesti de spiritu tuo quod tu donasti famulo tuo ». La typologie de Moïse et des 70 anciens revient aussi dans les prières romaines d'ordination.

3. *O. c.*, 9, p. 39-40.

4. Lettre à Cyprien, ap. CYPR., *Epist.* 49, 2 (éd. HARTEL, p. 610) : « Omni actu ad me perlato, placuit contrahi presbyterium. Adfuerunt etiam episcopi quinque qui eo die praesentes fuerunt, ut firmato consilio quid circa personam eorum observari deberet consensu omnium statue-

écrit-il à ses prêtres, il a décidé de ne rien faire sans demander leur avis et le consentement du peuple [1].

Toutefois, cette déclaration, d'apparence très démocratique, ne doit pas donner le change. Cyprien a conscience d'être autre chose que le président d'une assemblée législative. Il est successeur des apôtres et c'est d'eux qu'il tient son autorité. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Cyprien définit l'Église : le peuple uni à son évêque (*sacerdos*) et le troupeau attaché à son pasteur. Et il ajoute : « Ainsi donc, sache-le bien, l'évêque est dans l'Église et l'Église est dans l'évêque ; et ceux qui ne sont pas avec l'évêque ne sont pas dans l'Église » [2]. C'est l'évêque qui représente le Christ et qui garantit l'unité de l'Église : « Les hérésies ont commencé, les schismes sont nés pour la seule raison qu'on n'obéit pas au prêtre de Dieu (*sacerdos*) et qu'on ne pense pas qu'il ne doit y avoir en même temps dans l'Église qu'un seul prêtre et qu'un seul juge à la place du Christ » [3].

Les prêtres romains schismatiques revenus à l'unité sous le pape Corneille ne pensent pas autrement, et ils reconnaissent qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu, un seul Christ Seigneur, qu'ils ont confessé, un seul Esprit-Saint, un seul évêque dans l'Église catholique » [4]. Un siècle plus tard on entendra le même

retur ». Les prêtres continueront à siéger aux conciles romains, comme on peut le voir, par exemple à celui de 461, sous le pape Hilaire : MANSI VII, 959 : « residentibus etiam universis presbyteris, adstantibus quoque diaconibus ». L'usage était le même à Alexandrie. Lors de l'affaire d'Arius, l'évêque Alexandre convoque le presbyterium, cf. Épiphane, *Adv. haer.* II, 69, 3, *P. G.* 42, 208.

1. *Epist.* 14, 4 (éd. HARTEL, p. 512) : « Ad id quod scripserunt mihi conpresbyteri nostri Donatus et Fortunatus et Novatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordiis episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privata sententia gerere ».

2. *Epist.* 66, 9 (éd. HARTEL, p. 733) : « Et illi sunt ecclesia plebs sacerdoti unita et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo ; et si qui cum episcopo non sint, in ecclesia non esse ».

3. *Epist.* 59, 5 (éd. HARTEL, p. 671-672) : « Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur ». A noter que chez Cyprien sacerdos désigne l'évêque.

4. Dans une lettre du pape Corneille, ap. CYPR., *Epist.* 49, 2 : (éd. HARTEL, p. 611) : « nec ignoramus unum verum deum esse et unum esse Christum dominum quem confessi sumus, unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica esse debere ».

son dans une acclamation du peuple romain. L'empereur Constance veut imposer deux évêques à Rome. Le peuple s'écrie : « Un seul Dieu, un seul Christ, un seul évêque » [1].

Il n'y a donc pas un presbyterium à côté de l'évêque, avec des pouvoirs distincts. Il y a un presbyterium autour de l'évêque. Celui-ci d'ailleurs appelle les prêtres ses *compresbyteri*. Mais il est leur chef : c'est lui qui fait l'unité du presbyterium comme il fait l'unité de l'Église. Ce ne sont pas là des théories abstraites. Elles se traduisent par des faits concrets dans la liturgie et la discipline.

Quand l'évêque est présent, c'est lui qui célèbre l'eucharistie ; les prêtres concélèbrent avec lui [2]. C'est lui aussi qui préside

1. THÉODORET, *Hist. eccl.* II, 17, 6 (éd. PARMENTIER, p. 137). Le cas des évêques coadjuteurs n'est qu'une exception apparente à la règle. Le premier exemple que l'on connaisse est celui d'Alexandre, contemporain d'Origène, choisi pour aider l'évêque de Jérusalem Narcisse, que l'âge empêchait de remplir sa charge, cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 11, 1-3. Au IVe siècle, on cite Sénécion coadjuteur de Bassus, cf. PSEUDO-AMBROISE, *Epist.* 56 bis, *P. L.* 16, 1224. Saint Augustin fut choisi par Valerius et sacré du vivant de celui-ci, cf. POSSIDIUS, *Vita Aug.* 8, *P. L.* 32, 39 ; AUGUSTIN, *Epist.* 31, 4, *P. L.* 33, 23. Cependant Augustin reconnut que c'était contraire au concile de Nicée. Quand il se choisit un successeur, Eraclius, il le fit élire par le peuple, mais il se contenta de l'ordonner prêtre. Il ne devait devenir évêque qu'après la mort d'Augustin. Voir le procès-verbal de l'élection, *Epist.* 213, *P. L.* 33, 966-968. Le compromis temporaire proposé par les catholiques à la conférence de Carthage de 411, d'après lequel l'évêque donatiste siégerait avec l'évêque catholique, était aussi contraire au concile de Nicée, cf. *Collatio Carthaginensis*, MANSI IV, 61-62. Le concile de Nicée, canon 8, MANSI II, 672, décide que les évêques cathares (novatiens) revenus à l'unité feront fonction de prêtres ou de chorévêques. Sur ceux-ci, voir E. KIRSTEN, art. *Chorbischof*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. II, Stuttgart 1954, c. 1105-1114.

2. Voir IGNACE, *Philad.* 4, 1 : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie ; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres, mes compagnons de service ». *Smyr.* 8, 1 : « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus là est l'Église catholique ». L'usage de la messe unique s'est maintenue plus longtemps en Orient qu'en Occident Voir la lettre de saint Léon au patriarche d'Alexandrie, *Epist.* 9, 2, *P. L.* 54, 926-927.

aux rites d'initiation [1]. Tous les anciens rituels sont des pontificaux, si l'on peut se permettre cet anachronisme. L'évêque lui-même tient à préparer les catéchumènes. Les prêtres l'aident, ils accomplissent une partie des rites, mais tout se fait sous la présidence de l'évêque.

De même qu'il n'y a qu'un autel, il n'y a qu'une seule *cathedra* [2]. Les prêtres sont assis autour de l'évêque, mais sur des sièges plus bas. Ils sont « du second trône », comme le dit Constantin dans une convocation [3]. L'évêque, successeur des apôtres, est le seul docteur. C'est à lui qu'il appartient d'enseigner son peuple. Quand le vieil évêque d'Hippone, Valerius, fit prêcher devant lui saint Augustin alors simple prêtre, ce fut un beau tapage en Afrique, où on n'avait jamais rien vu de semblable [4]. L'usage s'était déjà répandu en Orient ; mais les Africains, attachés aux vieilles traditions, ne comprenaient pas qu'un simple prêtre enseigne en présence de celui qui était le docteur de l'Église.

1. Cf. IGNACE, *Smyrn.* 8, 2 : « Il n'est pas permis, en dehors de l'évêque, ni de baptiser ni de faire l'agape ». TERTULLIEN, *De bapt.* 17, 1 (éd. REFOULÉ, Paris, 1952, p. 89-90) : « Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus ; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo salvo salva pax est ». Le rite décrit par saint Ambroise dans le *De sacramentis* est un rite épiscopal, mais les prêtres font une partie des cérémonies. Il en était déjà de même dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Les nombreuses homélies des Pères comme saint Augustin, Pierre Chrysologue, Maxime de Turin, destinées aux catéchumènes, montrent le soin que prenaient les évêques pour préparer les candidats au baptême. Une bonne partie des traités de saint Ambroise est sortie de cette prédication.

2. Pour saint Cyprien, il n'y a qu'une *cathedra*, comme il n'y a qu'un autel, cf. *Epist.* 43, 5 (éd. HARTEL, p. 594) : « Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata ». Il reproche aux schismatiques de vouloir ériger une autre chaire : cathedram sibi constituere... conantur (*Epist.* 69, 8, HARTEL, p. 757), profanum altare erigere et adulteram cathedram collocare (*Epist.* 68, 2, HARTEL, p. 745). La *cathedra* apparaît encore aujourd'hui dans le rite romain comme le symbole du magistère de l'évêque : *tribue ei cathedram episcopalem.*

3. Lettre à Chrestus, ap. Eusèbe, *Hist. eccl.* X, 5, 23. Voir aussi *Statuta Ecclesiae antiqua, P. L.* 56, 880 : « Ut episcopus in ecclesia in consessu presbyterorum sublimior sedeat ».

4. Possidius, *Vita Aug.* 5, *P. L.* 32, 37 : « Eidem presbytero potestatem dedit coram se in ecclesia evangelium praedicandi ac frequentissime tractandi contra usum quidem et consuetudinem Africanarum ecclesiarum. Unde etiam nonnulli episcopi detrahebant ».

C'était l'évêque aussi qui réconciliait les pénitents : il était le seul juge, comme le disait saint Cyprien dans un texte cité plus haut [1].

Cependant l'évêque ne pouvait être partout. A mesure que se multipliaient les églises urbaines et surtout les églises rurales, les besoins du peuple chrétien se faisaient plus nombreux, et l'évêque devait députer des prêtres dans les différentes églises. Là, surtout dans celles qui étaient éloignées de la ville, les prêtres exerçaient par eux-mêmes le ministère de la parole et des sacrements. Néanmoins certains points de discipline rappelaient toujours que ce n'était qu'une suppléance. Pas d'initiation chrétienne complète sans l'évêque : la confirmation lui était réservée — c'était la discipline normale en Occident, — ou du moins il fallait du saint-chrême béni par lui [2]. Les prêtres des titres romains célébraient l'eucharistie pour une partie du peuple ; mais l'envoi du *fermentum,* — pain consacré à la messe de l'évêque — marquait le lien avec l'eucharistie épiscopale [3]. De plus, à certaines fêtes, — et ceci est une discipline plus générale et qui a duré longtemps — les prêtres devaient venir dans la cité épiscopale et prendre part à la messe de l'évêque [4]. Je ne parle pas de la pénitence, puisqu'aujourd'hui encore aucun prêtre ne peut absoudre les fidèles sans une juridiction qui lui est donnée par l'ordinaire du lieu.

L'évêque n'est donc pas simplement le président d'honneur d'un collège, — quelque chose comme le doyen d'un chapitre, —

1. Le fait est évident pour la pénitence publique, la seule qui soit attestée dans l'Église ancienne. La réconciliation des pénitents reste encore dans le Pontifical romain un rite épiscopal.

2. Déjà chez saint Cyprien, *Epist.* 73, 9 (éd. HARTEL, p. 785) : « Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus inpositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur ». Voir aussi Innocent I, *Epist.* 25, III, 6, *P. L.* 20, 554. Dans l'Église orientale l'usage de la confirmation par un simple prêtre s'est généralisée, mais la bénédiction du saint-chrême reste un rite pontifical très solennel, cf. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venise 1730, p. 501-516.

3. Cf. INNOCENT I, *Epist.* 25, V, 8, *P. L.* 20, 556. Sur le sens de cet usage et des usages analogues, voir J. A. JUNGMANN, *Fermentum*, dans *Colligere fragmenta*, Beuron 1952, p. 185-190.

4. Cf. Concile d'Auvergne (535), c. 15, MANSI VIII, 862. Concile de Mâcon (581), c. 10, MANSI IX, 933.

ou un administrateur qui règle les questions de discipline. Il est le vrai pasteur de son peuple. Un petit fait montrera comment un grand évêque avait une conscience aiguë de ses obligations. Il y avait à 40 milles d'Hippone une localité assez importante, Fussala, qui comprenait bon nombre de donatistes à ramener à l'unité. Saint Augustin constate que la distance l'empêche de s'en occuper activement. Que fait-il ? Il écrit au primat de Numidie pour lui demander de venir y installer un évêque [1]. C'était à ses yeux une tâche trop importante de son ministère pour qu'il puisse la confier à un simple prêtre.

Il y eut cependant, vers la fin du IVe siècle, un mouvement presbytérien. En Orient, on signale Aerius, un arien ; en Occident, saint Jérôme [2], dont l'influence se fit sentir sur la théologie du moyen âge. On constate que le prêtre fait à peu près tout ce que fait l'évêque, hormis les ordinations et quelques rites de consécration. D'autre part, la terminologie du Nouveau Testament est flottante. L'évêque ne serait qu'un *primus inter pares*. Les *Statuta Ecclesiae antiqua*, un apocryphe du Ve siècle dont les tendances presbytériennes sont visibles, essaient de limiter les prérogatives des évêques ; mais cet essai est assez timide. On se contente de prescrire à l'évêque de ne rien faire sans l'avis de son clergé, et on lui rappelle que, s'il occupe à l'église un siège plus élevé, il doit considérer les prêtres comme ses collègues quand il se trouve à la maison. Enfin on concède au prêtre l'ordination du chantre, qui semble bien être en Occident un ordre fantôme [3]. Pour le reste, on respecte toutes les prérogatives des évêques. En somme l'opinion de saint Jérôme n'a rien changé en fait dans la discipline de l'Église. Elle est restée une opinion privée qui ne pouvait prévaloir contre une tradition bien établie. Mais elle a influencé les théologiens du moyen âge. Repris par Raban Maur et par Amalaire, les textes de saint

1. AUGUSTIN, *Epist.* 209, 2, *P. L.* 33, 953.

2. Sur Aerius, cf. ÉPIPHANE, *Adv. haer.* III, 73, *P. G.* 42, 505-512. Pour saint Jérôme, voir *Comm. in Tit.*, *P. L.* 26, 596-598 ; *Epist.* 69, 3, *P. L.* 22, 656. Voir aussi le traité pseudo-hiéronymien *De septem ordinibus*, *P. L.* 30, 159-162.

3. Sur les *Statuta*, voir B. BOTTE, *Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), p. 223-241.

Jérôme ont orienté la spéculation théologique en la faisant partir de la prêtrise et non de l'épiscopat. *Sacerdos* ne désigne plus normalement l'évêque, comme encore au IV[e] siècle ; il est devenu synonyme de *presbyter*. On va donc essayer de définir le sacerdoce à partir de la prêtrise ; puis on se demandera ce que l'évêque peut avoir de plus que le prêtre. Bien plus, l'épiscopat disparaîtra comme tel de la liste des ordres.

Pourtant la constitution de l'Église n'a pas changé. Les textes liturgiques sont toujours là pour affirmer que les prêtres sont les coopérateurs de l'ordre des évêques. Les prescriptions canoniques non plus n'ont pas changé, du moins pour l'essentiel. Le canon 329 du *Codex iuris canonici* dit encore : « Episcopi sunt successores apostolorum atque ex divina institutione peculiaribus ecclesiis praeficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Pontificis Romani ». A part la dernière clause, c'est déjà la doctrine de saint Cyprien. Le droit positif peut avoir restreint les privilèges des évêques ; il n'a rien pu changer d'essentiel. Les relations entre prêtres et évêques peuvent avoir été modifiées sur certains points de détail. Du point de vue théologique, elles sont restées les mêmes. Ce que nous trouvons dans les quatre premiers siècles reste donc valable quand il s'agit de déterminer ce qu'est le sacerdoce. Le presbyterium reste un corps sacerdotal qui aide l'évêque et le supplée dans sa mission de régir le peuple de Dieu.

II. Ordo episcoporum

A regarder cette Église locale des premiers siècles, on a tout d'abord l'impression d'une société patriarcale qui vit sur elle-même. Il n'y a pas de livres liturgiques, il n'y a pas de recueil canonique. L'évêque est le seul législateur de sa communauté. Il vit très près de son peuple ; il consulte son presbyterium pour les affaires importantes ou même il demande le consentement du peuple. Cependant il ne dépend de personne. Il est le chef de la communauté. Pour certains historiens, c'est l'âge d'or. La période conciliaire qui s'ouvre avec le concile de Nicée va tout changer. L'Église va calquer sa constitution sur celle de l'empire

romain et se donner une armature juridique de plus en plus rigide, avec les métropolites et les patriarches. Tout un système de décisions des conciles œcuméniques et locaux vont emprisonner l'évêque et sa communauté dans un réseau de prescriptions minutieuses, en attendant que les interventions de plus en plus fréquentes du Siège romain ne fassent de l'Église une monarchie absolue. Depuis le IVe siècle l'influence politique de l'empire et le juridisme romain auraient donc transformé l'Église en enfermant les petites communautés primitives autonomes dans le carcan d'une énorme machine juridique. Il est bien sûr que la structure juridique de l'Église ne s'est organisée que progressivement et que l'autonomie des évêques s'est trouvée graduellement limitée. Personne d'ailleurs n'a jamais songé à le nier. Mais il est faux que cette organisation se soit imposée du dehors et qu'elle n'ait commencé qu'avec la période conciliaire. Elle est sortie en fait beaucoup plus tôt de la conscience qu'avaient les évêques de faire partie d'un *ordo episcoporum*.

Cette expression peut être prise dans deux sens : un sens historique et un sens hiérarchique.

Dans le sens historique, *ordo episcoporum* désigne la succession des évêques par qui la tradition apostolique s'est transmise, en même temps que le charisme donné par l'imposition des mains. On trouve l'expression pour la première fois chez Tertullien [1]. Mais avant lui saint Irénée a déjà exprimé la même idée. Devant les prétentions des sectes à garder des traditions secrètes, Irénée invoque la tradition des Églises apostoliques. Il s'arrête particulièrement à celle de Rome, mais c'est par souci de brièveté : une enquête dans les autres Églises apostoliques donnerait les mêmes résultats. Or, dans ces Églises, la transmission du dépôt de la foi a été assurée par une succession ininterrom-

1. *Adv. Marc.* IV, 5, *P. L.* 2, 395 : « Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem ». *De praescr.* 32, *P. L.* 2, 52 : « Edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris... habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt ».

pue d'évêques [1]. Il ne faut pas concevoir cette succession d'une manière matérielle, comme si chaque évêque avait ordonné son successeur. En fait il était ordonné la plupart du temps par les évêques voisins. Mais il était choisi, en règle générale, par le peuple et dans la communauté même. Des textes précis montrent que c'était la règle encore au IVe siècle [2]. L'évêque était choisi pour continuer l'œuvre de son prédécesseur et il y était habilité par sa consécration. Irénée est le premier à formuler la théorie de la succession apostolique. Rien ne prouve qu'il l'ait inventée. De fait des listes d'évêques ont été faites avant lui, comme en témoigne Hégésippe au milieu du IIe siècle. Peu importe l'exactitude historique de ces listes. Elles traduisent la conviction du peuple chrétien que l'apostolicité de l'Église est attachée à sa continuité, garantie elle-même par la succession des évêques.

Tertullien, comme nous l'avons dit, a repris les mêmes idées qu'Irénée, en employant cette fois l'expression de *ordo episcoporum* [3]. Mais surtout les évêques eux-mêmes ont conscience d'être les successeurs des apôtres. Ainsi Firmilien de Césarée en Cappadoce, écrivant à saint Cyprien, parle de l'Église catholique dans laquelle nous sommes « nous qui avons succédé aux apôtres » [4]. Cyprien, de son côté, écrit au pape Corneille : « Nous travaillons et nous devons travailler à garder l'unité qui nous a été transmise par le Seigneur et par l'intermédiaire des apôtres à nous leurs successeurs » [5]. On pourrait multiplier les citations. Même saint Jérôme, qui tend cependant à limiter le pouvoir

1. IRÉNÉE, *Adv. haer.* III, 2 (éd. HARVEY, t. II, p. 8-9). Pour les listes d'évêques, Hégésippe en avait trouvé les éléments avant lui, cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.* IV, 22, 2.

2. Voir CYPRIEN, *Epist.* 57, 5 (éd. HARTEL, p. 739). Au IVe siècle, le pape Jules cite comme irrégularité canonique de l'élection de Grégoire comme évêque d'Alexandrie qu'il n'a pas été baptisé dans cette Église, qu'il n'a pas été demandé par le peuple ni le clergé, qu'il a été sacré à Antioche, cf. ATHANASE, *Apol.* 30, *P. G.* 25, 297.

3. Voir les textes cités p. 14, note 1.

4. Lettre à Cyprien, ap. CYPR., *Epist.* 75, 16 (éd. HARTEL, p. 821) : « Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt ».

5. *Epist.* 45, 3 (éd. HARTEL, p. 602) : « Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus ut unitatem a domino et per apostolos nobis successoribus traditam, quantum possumus, obtinere curemus ».

des évêques, ne peut que se rallier à la tradition : « Partout où il y a un évêque, soit à Rome, soit à Gubbio, soit à Constantinople, soit à Reggio, soit à Alexandrie, soit à Tanis, il est de même dignité, du même sacerdoce... Tous sont successeurs des apôtres » [1].

L'évêque qui entre en charge a donc conscience de n'être pas le chef d'une communauté quelconque qu'il peut modeler à son gré. Il prend une succession dont l'origine le ramène aux apôtres et il devient un chaînon dans cet *ordo* qui doit assurer la continuité de l'Église. Cette conviction, elle se traduit dans les prières d'ordination des différents rites, comme je l'ai montré ailleurs [2].

Cependant il y a un second sens de l'expression *ordo episcoporum*, que j'ai appelé hiérarchique. Dans une société organisée, tous les individus n'occupent pas le même rang, et il se constitue des classes. Qu'on pense, par exemple, à l'*ordo senatorius* ou à l'*ordo equestris* des romains. Il en est de même dans l'Église. Il y a un *ordo episcoporum*. C'est dans ce sens que les anciennes prières romaines de l'ordination appellent les prêtres *cooperatores ordinis nostri*.

Il ne s'agit pas seulement d'individus qui auraient une même dignité, mais sans lien entre eux. L'*ordo episcoporum* forme un corps, un collège. Telles sont les expressions employées par saint Cyprien, bien qu'il se soit fait le champion de l'autonomie épiscopale : « Il est nombreux le corps des évêques (*sacerdotum*), lié par le ciment de la concorde mutuelle et le lien de l'unité, en sorte que si quelqu'un de notre collège tente de faire une hérésie, de séparer le troupeau du Christ et de le dévaster, les autres viennent à la rescousse... Car bien que nous soyons

Voir aussi la sentence de Clarus, *Sententiae episcoporum*, éd. HARTEL, p. 459 : « Manifesta est sententia domini nostri Iesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam domini gubernantes ».

1. *Epist.* 146, *P. L.* 22, 1194 : « Ubicumque fuerit episcopus sive Romae sive Eugubii sive Constantinopoli sive Rhegii sive Alexandriae sive Tanis, eiusdem meriti est et sacerdotii... Ceterum omnes successores apostolorum sunt ».

2. *L'Ordre d'après les prières d'Ordination* dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, 35 (1954), p. 167-179.

de nombreux pasteurs, nous faisons cependant paître un seul troupeau, et nous devons rassembler et soigner toutes les brebis que le Christ s'est acquises par son sang et sa passion »[1].

Ainsi l'évêque a conscience non seulement de s'insérer dans la succession des apôtres, mais aussi de faire partie d'un corps, d'un collège, d'un ordre auquel est confié le soin de faire paître le troupeau du Seigneur. Cette conviction, elle se traduit aussi par des faits.

Il y a tout d'abord le sacre épiscopal lui-même. Il est fait non par le presbyterium, mais par les évêques présents, d'après la *Tradition apostolique*[2]. Quels sont ces évêques ? Hippolyte ne le dit pas. Saint Cyprien est plus précis et il dit que, suivant l'usage africain et celui de la plupart des provinces, tous les évêques voisins de la province se réunissent dans la communauté où il faut élire un évêque et que l'élection se fait en présence du peuple[3]. C'est donc une discipline en vigueur depuis longtemps, puisque Cyprien la considère comme quasi universelle. Le concile de Nicée n'innove pas, il ne fait que préciser une coutume existante quand il règle la question : « Il convient grandement que l'évêque soit établi par tous ceux de l'éparchie. Cependant si c'était difficile dans un cas de nécessité ou à cause de la distance, que l'ordination se fasse après que trois parmi tous ont été réunis et que les absents ont pris part à l'élection par lettre »[4]. Le chiffre de trois qui est mentionné dans les textes postérieurs n'a jamais été qu'un minimum, et la prescription n'a jamais eu

1. *Epist.* 68, 3-4 (éd. HARTEL, p. 746-747) : « Copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere et gregem Christi lacerare et vastare temptaverit, subveniant ceteri qua pastores utiles et misericordes oves dominicas in gregem colligant... Nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus et oves universas quas Christus sanguine suo et passione quaesivit colligere et fovere debemus ».

2. *Tradition apostolique* 2, éd. B. BOTTE, p. 26-27.

3. *Epist.* 67, 5 (éd. HARTEL, p. 739) : « Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem cui praepositus ordinatur episcopi eiusdem provinciae quique conveniant et episcopis deligatur plebe praesente quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit ».

4. MANSI II, 669.

pour but d'assurer la validité sacramentelle [1]. C'est que l'élection d'un évêque n'est pas seulement l'affaire d'une communauté ; elle intéresse toute l'Église. L'élu est agrégé à l'*ordo episcoporum* par un acte collégial.

Ce n'est pas là simple formalité juridique. Pour exercer légitimement sa charge, l'évêque doit rester en communion avec ses collègues. Cette communion se traduit par la communion eucharistique, mais elle suppose la communauté de foi. Saint Irénée raconte l'entrevue de Polycarpe avec le pape Anicet, et pour montrer que la question pascale n'avait pas l'importance que veut lui attribuer le pape Victor, il souligne que le pape lui « concéda l'eucharistie » et qu'ils communièrent ensemble [2]. S'il s'était agi d'une question importante qui aurait mis en péril l'unité de l'Église, le pape n'aurait pas pu agir ainsi. Telle est bien la pensée de saint Irénée.

Hégésippe, vers le milieu du IIe siècle, raconte qu'au cours de son voyage à Rome, où il séjourna depuis le pontificat d'Anicet jusqu'à celui d'Eleuthère, il rencontra beaucoup d'évêques et qu'auprès de tous il a trouvé la même doctrine [3]. Cette unité de foi, à un moment où les sectes pullulent, ne se comprend que par des relations suivies entre les évêques qui ont à cœur l'unité de l'Église. Le maintien de la tradition n'était possible que par la confrontation des usages des différentes Églises locales. Les relations personnelles, telles que celles de saint Polycarpe avec le pape Anicet, sont sans doute exceptionnelles ; mais les relations épistolaires étaient plus nombreuses. Denys de Corinthe écrit aux communautés d'Athènes, de Lacédémone, de Gortyne, d'Amastris, du Pont, de Cnosse, de Rome. L'évêque de Cnosse lui répond et lui demande d'écrire encore [4]. Tous les évêques n'avaient pas les talents épistolaires de Denys ; mais ils partageaient sa sollicitude pour l'unité de l'Église. Qu'une

1. Concile d'Arles (314), MANSI I, 473 : « Si non potuerint septem, sine tribus fratribus non praesumant ordinare ». Au troisième concile de Carthage (393), MANSI III, 883, deux évêques demandent qu'on maintienne la coutume selon laquelle il faut douze évêques. Le concile reprend simplement la prescription de Nicée.

2. EUSÈBE, *Hist. eccl.* V, 24, 16-17.

3. *Ibid.* IV, 22, 1.

4. *Ibid.* IV, 23, 1-13.

question vienne à se poser, et nous voyons les évêques d'une région se réunir pour en discuter. Nous en avons un exemple à propos de la question pascale [1]. Le jeu est mené avant tout par les évêques des sièges les plus importants, tels que Rome, Alexandrie, Antioche, Éphèse ; mais nous voyons les évêques des diverses régions se réunir pour examiner quelle était, sur ce point, la tradition de leurs Églises respectives.

Au IIIe siècle, nous voyons ces contacts se multiplier. Le schisme de Novatien n'est pas une affaire purement romaine. Il ne pouvait réussir que si Novatien parvenait à se faire reconnaître par les autres évêques. Un concile réunit à Rome 60 évêques [2] ; un autre se tient à Antioche [3]. Saint Cyprien s'en mêle personnellement [4], de même que Denys d'Alexandrie : celui-ci exhorte Novatien à rendre témoignage à l'unité de l'Église, « ce qui n'est pas moins grand, dit-il, que de rendre témoignage à la foi » [5].

Peu de temps après éclate l'affaire de Paul de Samosate, évêque d'Antioche, une des Églises les plus importantes, premier centre de diffusion du christianisme après Jérusalem. Or Paul s'est écarté de la règle de foi. Il est de droit déchu de son épiscopat, et un synode réuni à Antioche le dépose et le remplace par Domnus. Les membres du synode écrivent une lettre adressée aux évêques de Rome et d'Alexandrie, mais qui doit être communiquée aux autres évêques. Ils leur demandent de recevoir les « lettres de communion » de Domnus et d'y répondre [6]. On voit par là que ces « lettres de communion » étaient déjà un usage reçu.

Cependant Paul de Samosate refuse de rendre les édifices du culte. Privés de tout pouvoir coercitif, les évêques s'adressent à l'empereur Aurélien qui décide de donner les édifices à celui que les évêques d'Italie auront reconnu comme le véritable

1. Voir tout le dossier rassemblé par Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 24-35 ; cf. B. Botte, *La question pascale*, dans *La Maison-Dieu*, fasc. 41 (1955), p. 84-95.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 43, 2.
3. *Ibid.* VI, 43, 3.
4. Voir notamment les lettres 44, 52, 55, 59, 60, 68 de l'édition de Hartel.
5. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 45.
6. *Ibid.* VI, 30, 1-2.

chef de la communauté [1]. Ainsi, aux yeux d'un empereur païen, il n'y avait pas seulement des Églises locales, mais une Église catholique, dont l'unité était garantie par la communion des évêques.

Il semblerait pourtant que cette unité ait été précaire et superficielle. Les manuels d'histoire ecclésiastique nous donnent l'impression que la vie de l'Église, dans ces premiers siècles, n'a été qu'une longue suite de querelles où s'affirme le particularisme régional. C'est que nos manuels sont trop souvent du type de l'histoire-bataille. Ils insistent tellement sur les conflits qu'il ne reste plus de place pour parler de la vie profonde de l'Église. Pourtant les controverses ne sont que peu de chose si on les compare aux principes essentiels sur lesquels on est d'accord : canon des Écritures, règle de foi, discipline morale, vie sacramentelle. Et cela à une époque où le christianisme risquait de se dissoudre dans la spéculation gnostique ou dans l'illuminisme des montanistes. Qu'est-ce qui a donné à l'Église naissante cette cohésion en face des sectes ? Ce n'est pas l'appui de l'empire qui s'en désintéresse, quand il ne la persécute pas. Ce n'est pas la supériorité de ses apologistes, car les sectes avaient des docteurs très habiles. Ce n'est pas non plus sa structure hiérarchique en elle-même, car les sectes avaient aussi leur organisation. Ce ne peut être que la conviction profonde d'être l'Église catholique, fondée sur les apôtres et les prophètes. Et son apostolicité était garantie par la succession des évêques qui avaient reçu, par l'imposition des mains, la mission de continuer l'œuvre des apôtres et qui par leur accord, maintenaient l'Église dans l'unité. Ce n'étaient pas de grands écrivains. Il y en a tout au plus une douzaine qui ont laissé quelque vestige d'une œuvre littéraire. Mais c'est eux avant tout qui ont mené le combat pour la défense de la tradition, bien plus que les apologistes. L'histoire n'en a guère gardé de souvenir. Tout au plus des listes de noms, ou quelques signatures au bas d'un document, telles que celles qui suivaient la lettre de Sérapion contre les montanistes [2]. Mais peut-on croire que ces hommes qui s'écrivaient et

1. *Ibid.* VI, 30, 19.
2. *Ibid.* VI, 19, 3-4 : « Dans cette lettre de Sérapion sont rapportées aussi des signatures de différents évêques. Parmi eux l'un souscrit ainsi :

se réunissaient pour régler la question pascale n'aient pas eu plus à cœur encore les fondements mêmes du christianisme qui étaient menacés par les sectes ? Le fait d'ailleurs qu'ils discutaient prouve qu'ils voulaient s'entendre et qu'ils avaient le sens de l'unité.

Il faut reconnaître cependant que, sur certains points, on a abouti à une impasse et que chacun est resté sur ses positions. Ainsi pour la question pascale et pour le baptême des hérétiques. D'autres problèmes vont bientôt se poser. Peu après la paix de l'Église, on va entrer dans la période des grandes controverses théologiques. Il fallait trouver un moyen de garder l'unité de la foi. C'est alors que s'ouvre la période des grands conciles œcuméniques qui vont fixer non seulement les formules de foi, mais aussi le droit de l'Église.

C'est une période qui n'a pas bonne presse, comme je l'ai dit, chez bon nombre d'historiens ou de théologiens non catholiques. Ce serait le moment où s'introduit dans l'Église le juridisme romain, sur le modèle et avec l'aide de l'empire. C'en est fait de l'autonomie ecclésiastique des premiers siècles. On va définir la compétence des métropolites et des patriarches, sur le patron des provinces romaines, promulguer des décrets qui auront force de loi dans toute l'Église : en un mot, lui donner une constitution juridique.

Il y a dans tout cela une part de vérité et beaucoup d'exagération. Il est bien vrai que les empereurs, qui avaient tout intérêt à voir s'apaiser les conflits, ont favorisé les conciles et sont intervenus de manière parfois intempestive. Mais il est radicalement faux que le mouvement conciliaire et l'organisation de l'Église soient dus tout simplement à l'influence de l'empire. L'un et l'autre sont sortis de la conscience qu'avait l'*ordo episcoporum* de l'unité de l'Église. Cette conviction, nous la trouvons déjà au II[e] siècle : « Cette foi, dit saint Irénée,

Aurelius Quirinius martyr, je souhaite que vous vous portiez bien ; un autre de cette façon : Aelius Publius Julius, évêque de Delebelle, colonie de Thrace : vive Dieu qui est dans les cieux, parce que Silas le bienheureux qui est à Anchialus a voulu chasser le démon de Priscilla et les hypocrites ne l'ont pas permis. Il y a aussi dans la lettre dont nous parlons des signatures autographes de beaucoup d'évêques qui étaient du même avis ».

l'Église la garde avec soin, bien qu'elle soit disséminée dans le monde entier, comme si elle habitait une seule maison ; elle croit à ces choses comme si elle avait un seul cœur et une seule âme ; elle les prêche d'un même accord, elle les enseigne et les transmet comme si elle n'avait qu'une seule bouche »[1]. Et saint Cyprien écrivait : « L'Église catholique est une, elle est organisée et unie par le ciment des évêques *(sacerdotes)* qui sont attachés l'un à l'autre »[2]. C'est cette conscience d'être le ciment de l'Église catholique qui a provoqué la convocation des conciles œcuméniques. La paix de l'Église, et aussi les facilités de la poste impériale, ont rendu possible ce qui ne l'était pas aux siècles précédents. Mais ce n'était pas une rupture avec le passé ; c'était un développement logique et nécessaire de ce qui s'était fait antérieurement.

Quant à l'organisation hiérarchique, s'il est vrai que des éléments politiques ont déterminé, dans une certaine mesure, la constitution des patriarcats, il serait erroné de croire qu'il s'agit simplement d'une incidence politique sur la vie de l'Église. L'organisation avait déjà commencé avant Nicée. Le concile se réfère explicitement à une tradition antérieure, et on peut voir notamment que la juridiction de l'évêque d'Alexandrie dépassait largement le territoire de l'Égypte[3].

En somme, ce que nous constatons à l'époque des grands conciles n'est que la confirmation de ce que nous trouvons aux siècles précédents. Le concile œcuménique n'est pas autre chose que l'*ordo episcoporum* qui se réunit pour exercer d'un commun accord la charge qu'il a de régir l'Église de Dieu.

1. *Adv. haer.* I, 3 (MASSUET 10, 2), éd. HARVEY, t. I, p. 92.

2. *Epist.* 66, 8 (éd. HARTEL, p. 733) : « quando ecclesia quae catholica una est, scissa non sit, sed utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata ».

3. MANSI II, 669-672. Voir aussi le commentaire de HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, Paris 1907, p. 552-569. Le concile ne fait que codifier une situation acquise en fait et en droit. Le concile de Chalcédoine apportera des modifications dans cette organisation des patriarcats, mais il n'introduira pas un droit complètement nouveau.

III. Conclusions

Notre objectif n'est pas de proposer une réforme de l'Église ni même de trouver, du moins dans l'immédiat, une solution aux difficultés de l'heure présente. Notre objectif propre et immédiat, c'est d'élaborer une théologie du sacerdoce. Cette théologie, nous ne pouvons l'établir que sur la base solide de la tradition et non sur le sable mouvant d'une spéculation purement abstraite.

Seulement il peut y avoir une équivoque sur le sens que nous donnons à ce mot de tradition. Certains théologiens paraissent se représenter la tradition comme une série d'énoncés intellectuels, de principes ou de théories qui se transmettent de bouche à oreille et qui, un beau jour, sont mis par écrit. Il suffit de secouer la poussière de la scolastique, de remuer les textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques pour retrouver la théorie perdue. De ces fouilles on ramène au jour quelques textes isolés de tout contexte, on coud bout à bout une phrase de Clément d'Alexandrie avec une autre de saint Cyrille, une troisième du Pseudo-Denys, une quatrième de saint Grégoire ou de saint Bernard, et on présente cet arlequin comme un argument de tradition en faveur d'une théorie théologique qui s'impose ou presque à la foi chrétienne. Ce genre de recherches n'aboutit jamais qu'à des théories inviables, qui n'ont d'autre résultat que d'encombrer nos bibliothèques, parce qu'elles partent d'une fausse idée de la tradition. Celle-ci n'est pas une théorie abstraite qui circule oralement. Elle est vécue avant d'être formulée, et elle est formulée avant d'être expliquée rationnellement. La messe a été vécue comme sacrifice avant qu'on ait songé à l'exprimer clairement, et son caractère sacrificiel a été défini avant qu'on en ait donné une explication. La preuve en est qu'aujourd'hui encore on n'a pas trouvé d'explication positive qui satisfasse tout le monde.

La vraie tradition ne se trouve pas exclusivement dans des énoncés intellectuels. Elle se concrétise dans des attitudes, dans des usages, dans des faits, dans des institutions. Et dans les énoncés des écrivains ecclésiastiques, il y a un triage à faire. Tout n'a pas la même valeur. Les paroles d'un saint Augustin, quand il parle comme évêque, au nom d'une tradition dont

il est le gardien, ont plus d'importance que les théories de saint Jérôme ou du Pseudo-Denys qui n'expriment qu'une opinion personnelle. Un développement oratoire dans un sermon n'a pas la même valeur qu'une sentence prononcée dans un concile. Il ne faut pas tout mêler sous peine d'embrouiller les idées.

Je crois que pour la question qui nous occupe, ce point de vue a son importance. Il y a quelque risque à élaborer une théorie abstraite du sacerdoce au moyen d'énoncés glanés çà et là : le prêtre médiateur entre Dieu et les hommes. Puis, à côté de cette théorie, on juxtapose une discipline ecclésiastique, puisque dans une société il faut bien qu'il y ait un certain ordre. Mais cela n'a rien à voir avec la théologie : c'est du droit canonique. On vide celui-ci de tout contenu théologique pour n'y voir qu'un amalgame de décisions positives plus ou moins valables, suivant les circonstances, sans faire de distinction entre l'essentiel et l'accessoire. Seulement, par le fait même, on vide aussi la théologie d'une partie de sa substance traditionnelle.

Il est paradoxal que l'épiscopat ne figure plus dans la liste des ordres. Telle synopse de théologie dogmatique consacre un chapitre au sacrement de l'ordre sans nommer l'épiscopat ailleurs que dans un corollaire. Le sacerdoce est défini à partir de la prêtrise comme le sacrement qui confère le pouvoir spirituel et la grâce pour célébrer l'eucharistie et remplir les autres fonctions ecclésiastiques. Un double pouvoir est conféré par l'ordre : l'un sur le corps eucharistique du Christ, pour la consécration, l'autre sur son corps mystique, pour préparer les âmes des fidèles à recevoir l'eucharistie.

Tout cela est peut-être exact en soi ; mais il faut reconnaître que, en dehors de tout contexte ecclésiologique, c'est un peu court. L'eucharistie a l'air d'être une fin en soi et, en dépit de l'expression « corps mystique » — qui est là pour le parallélisme — la perspective est plutôt individualiste : il y a le prêtre d'une part et les âmes des fidèles d'autre part. Et si quelqu'un d'un peu curieux demande ce qu'est l'épiscopat, il trouvera, dans le corollaire dont j'ai parlé, une relation de la discussion des théologiens : l'épiscopat imprime-t-il un nouveau caractère ou étend-il seulement le caractère de la prêtrise à d'autres effets. Notons-le en passant, ce caractère sacramentel qui s'étend comme une tache de vin est une des plus belles

inventions de la théologie moderne. Il est bien question, dans ce manuel, de l'épiscopat, mais il faut se référer au chapitre *De ecclesia*. Cela n'a apparemment aucun rapport avec le sacrement de l'ordre.

Est-il besoin d'ajouter qu'une théologie aussi étriquée, jointe à la simplification que subissent toujours les idées, aboutit par dégradations successives à de véritables caricatures ? Si nous voulons faire une synthèse théologique valable du sacerdoce, il faut lui donner une base traditionnelle plus large et plus solide, en tenant compte non seulement des théories, mais aussi et avant tout de la tradition vécue.

Certains ont pu se dire, au cours de mon exposé : « Tout cela est très bien, mais c'est de l'histoire des institutions ou du droit canonique ; qu'est-ce que cela a à voir avec la théologie ? » Eh bien, oui, c'est de l'histoire des institutions ; mais c'est là que se traduit en acte la conscience qu'a l'Église de son sacerdoce, mieux que dans des théories. Or cette conscience a deux racines : la conviction d'être apostolique et celle d'être une et catholique. Elle est apostolique parce que ses évêques se sont transmis d'âge en âge, avec le dépôt de la tradition, un charisme qui leur vient des apôtres et, en dernière analyse, du Christ. Elle est une et catholique parce que ses évêques sont solidaires l'un de l'autre et que l'*ordo episcoporum* maintient, par sa communion, l'unité de l'Église répandue sur toute la terre.

Cela nous invite à placer notre synthèse non sur le plan des pouvoirs rituels de chaque prêtre en particulier, mais dans une perspective ecclésiale : le sacerdoce principe de croissance, d'organisation et d'unité du corps du Christ.

C'est à la même conclusion qu'amène aussi l'étude des prières liturgiques [1].

Le presbyterium n'est donc pas un organisme autonome, placé à côté de l'évêque. Il n'y a pas de domaine qui lui soit assigné en dehors de la compétence de l'évêque. Il est là pour le conseiller, pour l'aider, pour suppléer à son absence. Mais c'est l'évêque qui est par excellence le pasteur de son peuple. Aux premiers siècles il vit d'ailleurs très près de lui ; il le connaît et il en est connu. C'est lui qui est principe d'unité dans son Église, non

1. Voir l'article cité p. 16, n. 2.

seulement dans l'ordre disciplinaire mais aussi dans l'ordre sacramentel et doctrinal. S'il est assisté par un presbyterium, il a néanmoins conscience d'être le chef et de représenter seul le pouvoir apostolique. Le presbyterium partage son sacerdoce, mais dans l'unité et la soumission.

Cependant l'évêque n'a rien d'un dictateur qui imposerait à sa communauté une loi arbitraire, sans aucun contrôle. Au dessus de lui, il y a l'évangile et la tradition. Il faut donc qu'il reste en contact avec les autres Églises. Qu'il vienne à violer la règle de foi, et il sera déchu de ses droits. Ici aussi l'idéal de l'Église ancienne est un idéal d'unité. Il y aura certes des entorses à cette unité. Mais les conflits et les déchirements ne feront que marquer, d'une manière parfois tragique, la conviction qu'il ne peut y avoir qu'une seule Église, une seule foi, une seule communion. L'idée de l'intercommunion n'est jamais venue à personne dans l'Église ancienne.

Rien n'est plus étranger à l'épiscopat ancien que l'insularisme. Sans doute chacun tient à ses coutumes propres. On ne confond pas l'unité avec l'uniformité. Mais les évêques ont le sentiment aigu de leur devoir vis-à-vis de l'Église universelle, parce qu'ils ont conscience d'appartenir à l'ordre sur lequel repose l'apostolicité et l'unité de l'Église. Ils se sentent solidairement responsables de ce qui se passe dans toute l'Église.

Je ne prétends pas que le tableau de l'Église des premiers siècles représente un idéal auquel il faudrait revenir matériellement. Tout d'abord l'Église s'est organisée d'une manière plus précise dans la législation conciliaire, puis grâce aux interventions du Siège apostolique de Rome, qui a revendiqué et exercé, de manière de plus en plus effective, son droit de juridiction sur toute l'Église ; et, en dernier lieu, il y a eu la définition de l'infaillibilité pontificale au concile du Vatican. D'autre part, les conditions de l'exercice du sacerdoce ne sont plus les mêmes aujourd'hui, dans de vastes diocèses, que dans les petites cités épiscopales des premiers siècles. Et cependant, malgré tous ces changements, la constitution de l'Église n'a pas changé. Le code de droit canonique proclame toujours que les évêques sont les successeurs des apôtres et que leur juridiction est de droit divin. Les prières d'ordination continuent à nous inculquer la même doctrine. Les prêtres sont ordonnés pour être les colla-

borateurs de l'ordre des évêques. L'idéal d'unité n'est pas moins vivant qu'aux premiers siècles. Il me semble évident que les principes fondamentaux qui ont été vécus et proclamés jadis ont encore toute leur valeur et qu'une théologie du sacerdoce doit prendre pour point de départ l'*ordo episcoporum* comme principe de l'apostolicité et de l'unité de l'Église. Non pas seulement dans le sens d'un juridisme étroit qui ne verrait là qu'une discipline extérieure, mais dans le sens théologique du mot. C'est grâce à un charisme, transmis par l'imposition des mains, que les évêques, aidés de leur presbyterium, ont édifié l'Église. C'est par eux qu'elle doit croître encore.

Sans doute la hiérarchie n'est pas l'Église. Mais sans elle il n'y aurait pas d'Église. On a réagi, avec raison contre une présentation de l'Église qui insistait tellement sur la hiérarchie qu'elle apparaissait un peu comme une ossature décharnée. Mais l'erreur inverse serait plus dangereuse encore. Si l'on supprimait l'ossature, il n'y aurait plus qu'un invertébré. Qu'on ne juxtapose pas non plus une Église invisible et une Église visible, comme deux réalités distinctes qui ne coïncident que par hasard. Qu'il y ait en dehors de l'Église visible des hommes de bonne volonté qui font partie de l'âme de l'Église, personne n'en doute ; mais c'est le secret de Dieu. La mission que le Christ a donnée à ses apôtres, c'est de faire que tous soient réunis dans une société visible qui ait une même foi, une même espérance, qui communie à une même eucharistie, qui vive dans une même charité. C'est vers cette unité-là qu'ont tendu les efforts des apôtres et de ceux qui ont continué leur œuvre. C'est là encore que doit tendre le sacerdoce d'aujourd'hui. Non pas seulement sanctifier des âmes comme le dirait notre manuel de théologie, chacun pour son compte, mais former une Église vivante. Telle est, me semble-t-il, la perspective dans laquelle nous devons étudier le sacerdoce, et pour cela il faut mettre au premier plan la théologie de l'épiscopat. Il n'est pas un organisme juridique superposé au sacerdoce. Il est le principe même du sacerdoce et par là le principe même de l'Église, — à moins que l'Église elle-même ne se soit trompée depuis quelque dix-neuf siècles. Mais pour nous qui croyons en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique, il ne peut pas y avoir de doute.

Dom Bernard Botte.

Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XVe et XVIe siècles.

L'enrichissement progressif de l'Église de Russie posa un problème économique et politique au jeune État moscovite, et un cas de conscience à l'Église elle-même [1].

Dès le jour où le problème fut posé, le porte-drapeau des défenseurs des privilèges de l'Église fut saint Joseph, abbé du monastère de Volok près de Volokolamsk [2]. Il naquit en 1440, dans une famille de petite noblesse. Dès sa jeunesse, ses purs désirs de vie religieuse se heurtent aux défauts des monastères de l'époque : il est rebuté par les mœurs qui règnent au couvent d'un certain abbé Barsanuphe Neumoj et ne trouve satisfaction que chez le célèbre « starec » Paphnuce de Borovsk. Il reste dix-huit ans sous sa direction spirituelle. Paphnuce est en relations constantes avec la cour de Moscou, qui lui fournit de nombreux domaines. Esprit très pratique, organisateur sévère, il inculque au jeune Joseph les principes rigides d'un monachisme communautaire et cénobitique qui, dans son couvent, ont fait disparaître tous les abus. La volonté du grand-prince, après la mort de Paphnuce, place Joseph, âgé alors de trente-huit ans, à la tête du monastère. Il n'y reste pas longtemps : trop exigeant dans le domaine de la discipline, il ne s'entend pas avec les moines et quitte le monastère. Une visite de plusieurs

1. Voir *Irénikon*, XXVIII (1955), pp. 396-405.
2. Sa *Vie*, écrite par un disciple inconnu, a été publiée par Nevostruev dans les *Čtenija v obščestvě ljubitelej duchovnago prosvjěščenija*, Moscou, 1865. Une autre *Vie* de Joseph, rédigée par Sabbas le Noir, évêque de Kruticy, se trouve dans les « Grandes Ménées » du métropolite Macaire : *Velikija četji Minei*, Pétersbourg, 1868, septembre, col. 454-499. Sa vie et sa personnalité sont bien décrites par I. Kologrivov, *Essai sur la Sainteté en Russie*, pp. 209-243 ; voir aussi I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, pp. 101-106.

couvents le met face à face avec la piteuse situation du monachisme russe [1]. Il décide de s'enfuir dans une solitude ; mais ce ne sera pas pour s'y consacrer à la contemplation. Il y fonde, en 1479, une sévère communauté, avec une Règle rigide qu'il rédige lui-même [2], s'inspirant surtout de celle de saint Théodose de Kiev [3]. Cette Règle a deux caractéristiques essentielles : soumission absolue de l'individu aux principes de la vie communautaire et primauté de la discipline extérieure sur toutes les méthodes de spiritualité intérieure. Joseph prescrit à ses moines une obéissance extrêmement stricte à l'abbé. Il règle, dans les moindres détails, « leurs déplacements, leurs paroles, leurs actions ». Des inspecteurs spécialement désignés observent la vie personnelle des moines : ils peuvent pénétrer à toute heure dans la cellule du moine et examiner ses objets personnels. De longs offices, minutieusement réglés, remplissent la majeure partie du temps normalement libre. L'attitude des moines à l'église est elle-même déterminée une fois pour toutes : « Serre les mains, réunis les pieds, fixe les yeux et ramasse l'esprit », ordonne le sévère abbé [4], qui fait souvent l'apologie de la prière collective à l'église contre la pratique de l'oraison personnelle, où l'individu échappe au contrôle de la communauté [5]. Ce contrôle est d'ailleurs très effectif : des pères sont spécialement préposés à la surveillance des moines à l'église ; on leur demande d'être particulièrement vigilants lorsque des visiteurs de marque sont présents au couvent [6]. Joseph donne à ses disciples une multitude de conseils moraux, d'instructions sur la contenance qu'on doit avoir devant les grands de ce monde, aussi bien que devant les pauvres et les déshérités. La doctrine spirituelle de Joseph peut donc se résumer en une phrase de

1. *Minei*, col. 559-560.
2. Voir cette Règle, *ibid.*, col. 499-615.
3. CHRUŠČEV, *Izsledovanie o sočinenijach Iosifa Sanina*, Introduction, VI.
4. *Règle*, col, 506.
5. *Prosvětitelj*, 3e éd., Kazan, 1896. Chap. 7, p. 309-312. Ces pages sont d'une belle éloquence et d'une réelle profondeur théologique : « On peut prier chez soi, mais on n'y priera jamais comme on prie à l'église... où un chant unanime s'élève vers Dieu, où tous n'ont qu'une pensée, une voix dans l'unité de l'amour.... Là-haut, les armées angéliques glorifient Dieu, ici-bas, dans l'Église, les hommes Le chantent ; là-haut, les Séraphins proclament le « Trisagion », ici-bas, la multitude humaine élève le même chant. Fête commune dans les cieux et sur terre, une seule eucharistie, une seule félicité, une seule joie !... ».
6. *Règle*, col. 591 ; cf. CHRUŠČEV, *op. cit.*, p. 60.

sa Règle : « D'abord, occupons-nous de notre apparence extérieure ; le perfectionnement intérieur ne viendra qu'après »[1].

Selon Joseph, les domaines et la main-d'œuvre paysanne sont indispensables à la vie des monastères. Ils servent avant tout à assurer la subsistance des moines, entièrement occupés par la prière et l'étude. L'abbé de Volokolamsk a toujours considéré son couvent comme une école de dignitaires ecclésiastiques. Il alla même jusqu'à diviser ses moines en trois catégories, dont les occupations étaient en rapport avec leur ancienne condition sociale et leur niveau culturel. Il en résulta que le monastère de Volok prit un caractère aristocratique[2]. L'abbé lui-même se demandait : « Si les monastères n'ont plus de domaines, comment un homme noble et de bonne famille prendra-t-il la tonsure ? Et s'il n'y a plus de Pères nobles, où prendra-t-on des candidats à la métropole, aux archevêchés, aux évêchés et aux différents postes nobles ? S'il n'y a pas de Pères nobles et de bonne famille, la foi de nouveau sera ébranlée »[3].

D'autre part, pour Joseph, les moines avaient une grande mission sociale : celle de faire œuvre de bienfaisance. « Richesse de l'Église — richesse des pauvres », disait-on dans son entourage[4]. Dans une année de famine, il ruina jusqu'au bout son couvent, pour nourrir gratuitement 700 personnes par jour[5].

Nous voyons tout de suite les raisons qui portaient Joseph à défendre les biens monastiques : ils jouaient un rôle essentiel dans sa conception du rapport entre l'Église et la société. A l'appui de sa thèse, il apporte tout un appareil canonique, patristique, hagiographique, dont l'examen nous permet de nous faire une idée de ce qu'était, généralement, l'érudition moscovite au XVI[e] siècle.

« L'opinion, c'est une seconde chute... l'opinion, c'est la mère de toutes les passions »[6], disaient les « joséphiens » en parlant des idées

1. *Règle*, col. 506.
2. V. ZMAKIN, *Mitropolit Daniil i ego sočinenija*, Moscou, 1881, p. 21.
3. Ces paroles de Joseph sont rapportées par un de ses disciples, auteur anonyme d'une *Lettre sur les inimitiés* (« *neljubki* ») *entre les Pères du Béloozero et ceux de Joseph*, publiée d'après un manuscrit du XVI[e] s., dans les *Pribavlenija k tvorenijam sv. otcev*, t. X (1851), pp. 504-508.
4. Cette expression se trouve dans la chronique de Nikon (V, 33). Joseph développe ses idées sur la bienfaisance des monastères dans un traité pour la défense des biens ecclésiastiques, publié par V. MALININ, en appendice à son travail *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija*, Kiev, 1901, p. 144.
5. CHRUŠČEV, *op. cit.*, p. 52.
6. *Lettre sur les inimitiés*, p. 508.

personnelles. Le chrétien, selon eux, ne peut avoir d'idées personnelles, en dehors de celles contenues dans les « écritures divines » (« Božestvennaja pisanija »). Qu'entendaient-ils par là ? Examinons le traité de Joseph sur les biens ecclésiastiques [1]. Nous y trouvons, entremêlés sans ordre de valeur, des canons des Conciles, des commentaires byzantins postérieurs, des récits de miracles tirés d'écrits hagiographiques dont l'authenticité est parfois bien douteuse, des « novelles » impériales byzantines, des citations patristiques. Il y a donc chez Joseph une absence absolue de méthode et d'esprit critique. Ce n'est pas là, d'ailleurs, un défaut qui lui est particulier. Il semble que ce soit l'une des tares principales du christianisme slave médiéval tout entier. Les disciples slaves des byzantins n'ont pu se retrouver dans le vaste ensemble de littérature ecclésiastique que des traducteurs, parfois bien imparfaits, ont mis à leur disposition. Tout ce qui arrivait de Grèce était pour eux « écriture divine », que les « liseurs » (načetčiki) se vantaient de tenir sur le « bout de la langue » [2].

Joseph et son école auront donc recours à ces « écritures » pour donner une forme juridique et canonique à leurs idées sur la propriété ecclésiastique. Il édifient ainsi la théorie de l'inaliénabilité des biens de l'Église : « ce qui est donné à l'Église, est donné à Dieu » [3]. Certains conciles anciens ont bien condamné toute violence faite à l'Église pour lui enlever ce qui lui appartient de droit ; mais on ne peut raisonnablement penser que ces canons, publiés aux III[e] ou IV[e] siècles, pouvaient être littéralement appliqués aux richesses en terres et en paysans-serfs accumulées par les monastères russes du XVI[e] [4]. Les joséphiens, manquant de sens historique et gênés

1. Publié par V. MALININ, *op. cit.*, PRILOŽENIJA, pp. 128-144.

2. Le starec Dosithée Toporkov définit ainsi l'érudition de Joseph. Cfr CHRUŠČEV, *op. cit.*, p. 31. Voir aussi G. PAPAMIKHAIL, *Μάξιμος ὁ Γραικός*, p. 63-85.

3. C'est l'expression d'un canon apocryphe du V[e] concile œcuménique, très en vogue dans le milieu joséphien sous le titre slavon de *Pravilo o obidjaščich cerkvi Bozija* ; il est publié dans le *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1861, III, pp. 457-459. Des canonistes byzantins, comme Zonaras et Aristinos, ont également employé cette expression.

4. Par exemple, le canon dit apostolique n° 38 ; les conciles d'Ancyre (canon 15), d'Antioche (canon 24), de Carthage (canons 35-42), le VII[e] concile œcuménique (canon 12). La question des biens ecclésiastiques a été souvent examinée du point de vue canonique formel : voir notamment chez PAVLOV, *op. cit.*, p. 1-5 ; MILJUTIN, *O nedrižimych imuščestvach duchovenstva Rossii* dans *Čtenija*, IV, 1859, pp. 7-17 ; GORGAKOV, *O zemeljnych vladenijach vserossijskich mitropolitov, patriarchov i sv. sinoda*, S[t]-Pétersbourg, 1871, pp. 83 ss., 135 ss.

par de très défectueuses traductions [1], faisaient donc incontestablement violence aux textes. Ils recouraient aussi à des documents apocryphes dont ils n'osaient pas mettre en doute l'authenticité ; tel le prétendu « Canon du V[e] concile, sur ceux qui portent tort aux Églises de Dieu » [2]. Ils se basaient aussi sur d'anciens décrets impériaux byzantins (« gradskie zakony ») ; mais là aussi, le sens premier des décrets était faussé par le contexte des recueils slavons dans lesquels ils étaient insérés et par les commentaires postérieurs [3], ou bien, les décrets invoqués n'étaient que des apocryphes ; c'est ainsi que Joseph, dans son traité sur les biens ecclésiastiques, cite longuement la pseudo-déclaration de Constantin, faisant don aux « Églises d'Orient et d'Occident, sises en Judée, en Asie, en Thrace, en Hellade, en Afrique, en Italie, dans diverses îles et dans l'univers entier,... de terres, de villages, de lacs, de droits à lever des impôts » [4]. Les joséphiens s'efforçaient également de comprendre dans un sens favorable à leur thèse les « Règles » de Vladimir et de Jaroslav, qui n'avaient pourtant donné que des instructions d'ordre général sur la nécessité de respecter les intérêts de l'Église, sans mentionner ses biens immobiliers [5]. Enfin, un grand nombre de Vies de

1. Le terme « selo », par exemple, désigne un domaine avec, généralement, des paysans-serfs : dans une charte de donation au couvent de Volokolamsk, le prince Němov fait don du « selo Loknyš s derevnjami... a derevenj k tomu selu :... » suit une liste de 22 villages *(Akty juridičeskie*, n° 115). Or, « selo » traduisait dans l'ancien Nomocanon slave (« Kormčaja ») le mot grec « προάστειον » (IV conc. œc., can. 24 ; VII conc. œc., can. 12 et 18) qui désigne un terrain simple auprès d'une ville, sans paysans. Dans la nouvelle traduction de la « Kormčaja », préparée à partir de 1517 par Bassien Patrikčev, avec l'aide de Maxime le Grec, « προάστειον » est traduit « prigradie seljnoe ». Mais on verra que Bassien et Maxime furent des adversaires résolus de l'enrichissement des monastères (PAVLOV, *op. cit.*, pp. 74-75).

2. Cité par Joseph dans son traité sur les biens de l'Église (*éd. cit.*, pp. 129, 141) et publié dans le *Pravosl. Sobesědnik*, 1861, III, pp. 457-459.

3. La VII[e] novelle de Justinien, par exemple, admettait dans certains cas la sécularisation de biens ecclésiastiques ; mais la traduction slavonne n'en garde que les expressions qui semblent parler en faveur de la thèse joséphienne (cfr. GORČAKOV, *op. cit.*, pp. 142 ss.). Il est caractéristique d'autre part pour la mentalité joséphienne de citer les décrets impériaux sur un même plan avec les décisions conciliaires et les écrits patristiques : « Quel est le fou, ou plutôt l'athée, écrit Joseph, qui osera corrompre les *écritures divines*, que les tsars orthodoxes et les saints pères ont rédigées ? », (*Prosvětitelj*, p. 535).

4. *Éd. cit.*, p. 140.

5. DUVERNOIS (Djuvernua) : *Istočniki prava v drevnej Rusi*, Moscou, 1869, p. 38.

saints furent appelées à convaincre les incrédules : des châtiments miraculeux ont puni ceux qui avaient porté atteinte aux biens de l'Église ; quant au clergé, il doit suivre l'exemple des courageux confesseurs qui n'ont pas craint de défendre le patrimoine de Dieu. Enfin, ceux qui « portent tort aux saintes Églises de Dieu » seront passibles de la peine prévue par les saints canons : l'anathème dans ce siècle et dans le siècle futur »[1].

Ainsi, ce qui caractérise cette érudition moscovite, qui florissait dans l'école de Joseph de Volok, c'est le manque presque absolu de sens critique et de notions sur la hiérarchie des valeurs. Dans un milieu de ce genre, un mouvement comme le Raskol était possible ; il ne fallait qu'un prétexte, et il n'a pas manqué au siècle suivant.

L'école joséphienne se signala aussi par son intolérance absolue envers les hérétiques et les dissidents, qui furent si nombreux à cette époque en Russie. Le chapitre XIII du *Prosvětitelj* de Joseph porte le titre suivant : « Contre les hérétiques de Novgorod, qui disent qu'il ne faut condamner ni l'hérétique, ni le dissident. Voici donc une démonstration, d'après les divines écritures, qu'il faut non seulement condamner, mais anathématiser l'hérétique et le dissident, que les tsars, les princes et les juges doivent les envoyer en prison et les livrer aux châtiments les plus durs »[2]. Le chapitre XIV présente un « témoignage des divines écritures sur la nécessité, pour tous ceux qui aiment le Christ, de faire preuve du plus grand zèle, des plus grands efforts et de sages dissimulations[3] pour recéler, chercher et éprouver les hérétiques secrets : ceux-ci, une fois trouvés, ne doivent pas être cachés ; celui qui essaie de les cacher devient complice des hérétiques ». Ainsi, Joseph et son école assimilent les hérétiques aux criminels de droit commun : l'État doit lui-même en débarrasser la société. Gennade, archevêque de Novgorod, et grand ami de Joseph, écrit au métropolite Zosima : « Vois les Francs[4], de quelle fermeté ils font preuve dans leur foi ! L'ambassadeur impérial m'a raconté, à propos du roi d'Espagne[5], comment ce dernier a nettoyé son pays, et moi-même, je t'ai envoyé un compte rendu de son récit »[6]. Il est extrêmement symptomatique de trouver ainsi,

1. Pseudo-canon du Ve concile œcumén. Cfr *Prav. Sob.*, 1861, III, 459.
2. P. 475.
3. « Blagomudrostnaja kovarstva », p. 503.
4. « Frjazove » — appellation appliquée à tous les Occidentaux : Français, Italiens ou Espagnols.
5. « Pro Španskago Korola ».
6. La lettre de Gennade est publiée par Pavlov : *Pamjatniki drevnerusskago kanoničeskago prava*, St-Pétersbourg, 1880, col. 775.

dans le milieu joséphien, un hommage explicite rendu à l'Inquisition. Ces principes, que Gennade et Joseph ne manquent pas à l'occasion de mettre en pratique, nous amènent directement au dernier trait caractérisant l'école joséphienne : sa conception de l'État, dont découlent en grande partie ses idées sur les biens ecclésiastiques.

Disons-le tout de suite, c'est parmi les joséphiens qu'est née la fameuse théorie de « Moscou, troisième Rome », Le starec Philothée, qui l'a formulée vers 1510-1511, était le type même de l'érudit moscovite, comme il s'en formait au couvent de Volokolamsk. Nous ne savons pas s'il a eu des relations personnelles avec Joseph [1], mais bien des traits les rapprochent l'un de l'autre [2]. Philothée, dans sa fameuse épître au grand-prince Basile, ne parle pas seulement du destin providentiel de la Russie, mais il s'élève aussi contre une sécularisation éventuelle des biens de l'Église, en citant toujours le même canon apocryphe du Ve concile [3]. Les deux questions sont étroitement liées dans son esprit. L'épître est adressée à la « lumière de l'orthodoxie, au tsar chrétien et seigneur de tous, à celui qui tient les rênes de toute la sainte et grande Russie, de la Mère des Églises, de l'Église œcuménique, universelle et apostolique de notre très pure Dame la Mère de Dieu et de sa vénérable et glorieuse Assomption ; de l'Église qui aujourd'hui brille à la place de celles de Rome et de Constantinople » [4]. Dans cette transposition nationalisée de la théocratie byzantine, la personne de l'autocrate avait une signification théologique : « Comprenez, tsars et princes, s'écrie Joseph de Volok, et pénétrez-vous de la crainte du Très-Haut ; Dieu vous a placés, à sa place, sur son propre trône », aussi « le tsar, de par sa nature, est semblable à tous les hommes, mais, de par son autorité, il est semblable au Dieu Très-Haut » [5]. Mais malheur au tsar qui vit selon sa nature humaine, qui faillit à son devoir sacré ! « Si un tsar règne sur les hommes, mais se laisse posséder par les mauvaises passions et les péchés, la rapacité et la colère, l'hypocrisie et le mensonge,

1. Le volumineux ouvrage de V. MALININ : *Starec Filofej i ego poslanija*, Kiev, 1901, n'a élucidé qu'imparfaitement sa biographie ; voir également I. SMOLITSCH, *op. cit.*, p. 119 sv.

2. Ne serait-ce que la formation de Philothée dans un monastère de stricte discipline cénobitique, voir MALININ, *op. cit.*, pp. 32-44.

3. « Ne obidi, carju, svjatych Božiich cerkvej i čestnych monastyrej : eže deno estj Bogovi v naslědie věčnych blag na pamjatj poslědnemu rodu » publ. par MALININ, *op. cit.*, appendices, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 50.

5. « Carj ubo estestvom podoben estj vsěm čelověkom, vlastiju že podoben estj vyšnemu Bogu », *Prosvětitelj*, p. 547.

l'orgueil et la cruauté et, chose affreuse entre toutes, s'il trahit la foi et s'adonne au blasphème, un tel tsar ne sert pas Dieu, mais le diable ; ce n'est pas un tsar, mais un tyran... et toi, tu n'obéiras pas à un tel tsar ou à un tel prince, quand même il voudrait t'entraîner à l'impiété et au mal par la torture ou des menaces de mort »[1]. La doctrine politique de Joseph n'est donc pas « césaropapiste » ; il est prêt à la lutte contre l'État lui-même. En pratique, cependant, il croit à la piété des souverains de Moscou. Il rêve d'un État chrétien, où le souverain et l'Église vivraient en union, se partageant les tâches suivant leurs compétences respectives conformément à la tradition byzantine. Au tsar de faire la guerre, de vaquer à l'administration de cette entité politico-religieuse que devait être la Moscovie, de la débarrasser de tous ceux qui troublent l'ordre public par leurs crimes ou leurs hérésies. A l'Église de s'occuper de bienfaisance et de tout ce qu'on appelle aujourd'hui les œuvres sociales ; pour cela, il lui faut des moyens matériels, sous forme de domaines, que l'État est tenu de lui garantir. Toutes les préoccupations de Joseph tendront à former de dignes pionniers de ce nouvel ordre social : il lui faudra donc des moines de noble naissance, qui, forgés à sa sévère école, formeront une élite bien équilibrée (« rovnye dějateli »), dont l'idéal serait une sorte de « kalokagathie »[2] nationale moscovite. Toutes les théories postérieures sur la mission providentielle de la Russie, de l'« Orthodoxie russe », ont leur source première dans l'idéologie de Joseph de Volokolamsk. Pratiquement, les joséphiens soutiendront de toutes leurs forces les tendances centralisatrices du grand-prince de Moscou contre les prétentions de la vieille noblesse féodale. Joseph lui-même entre en conflit avec le seigneur local, le prince Théodore Borisovič, et met son monastère sous la protection personnelle de Basile III, malgré l'excommunication lancée contre lui par son évêque diocésain, Sérapion de Novgorod[3]. Il s'attire ainsi les reproches les plus vifs d'un autre grand

1. *Prosvětitelj*, p. 287. Djakonov : *Vlastj moskovskich Gosudarej*, St-Pétersbourg, 1889, pp. 91-101, donne quelques idées générales sur les idées politiques de Joseph de Volok. On voit là énoncé tout le programme des « vieux-croyants » russes du XVIIe siècle. Un intérêt grandissant pour sa personnalité se manifeste dans la littérature soviétique contemporaine : voir A.A. Zimin, *O političestkoj doktrine Iosifa volockago*, dans *Trudy otděla drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury* AN SSSR, vol. IX, pp. 159-177.

2. Le mot est de G. P. Fedotov, *Svjatye drevnej Rusi*, p. 186.

3. Voir Budovnic, *Russkaja publicistika* XVI v., pp. 93-95.

noble, Jean Tretjakov-Chovrin qui le traite dédaigneusement de « gentilhomme du grand-prince »[1].

On comprendra donc le trouble que causèrent aux joséphiens les initiatives prises par les princes de Moscou eux-mêmes pour limiter la propriété immobilière de l'Église : leur système en était ébranlé à la base.

* * *

Au concile de 1503, réuni pour discuter le sort des prêtres veufs, tout à la fin de la session, un événement imprévu se produisit : « Le Père Nil commença à dire que les monastères ne devraient pas posséder de domaines, que les moines devraient vivre dans des ermitages et se nourrir du travail de leurs propres mains : les ermites du Bĕloozero le soutinrent »[2]. Le discours de Nil provoqua une riposte violente de Joseph lui-même qui avait déjà quitté le concile, mais dut revenir à la hâte. Son parti remporta la victoire, mais l'alerte avait été chaude.

Si le mouvement joséphien, dans plus d'un aspect, était un particularisme national et religieux, l'opposition à ce mouvement s'inspirait le plus souvent de courants plus universalistes, plus « catholiques ». Certains, sous l'influence plus ou moins directe de la Réforme occidentale, rompaient avec l'orthodoxie et formaient des sectes moralisantes ou rationalistes. D'autres trouvant dans la tradition patristique de l'Orient chrétien leur inspiration religieuse, cherchaient à rétablir en Russie cette tradition que le provincialisme chauvin des joséphiens tendait de plus en plus à rompre. Toutes ces tendances, que l'on pourrait appeler rénovatrices, ont commencé à se manifester dans le Nord-Ouest de la Russie, dans la terre de Novgorod, où les contacts étaient fréquents avec l'étranger et où se

1. « Dvorjanin velikago knjazja ». Cfr V. R. Rziga : *Iz polemiki osifljan i nestjažatelej,* dans *Izvestija Akademii Nauk SSSR,* 1929, VIIe série, Otdel gumanitarnych nauk, N° 10, pp. 808-809.

2. « Nača starec Nil glagolati, čto-by u monastyrej sel ne bylo, a žili-by černjcy po pustynjam, a kormili-by sja rukodĕliem : a s nim pustynniki Bĕlozerskie ». *Lettre sur les inimitiés, ed. cit.,* p. 503. Il est probable que Nil agissait en accord avec Jean III ; nous trouvons une indication dans ce sens chez un autre adversaire des domaines monastiques, également présent au concile, Bassien Patrikĕev, dans son *Recueil contre Joseph et ses disciples;* l'auteur y met dans la bouche de Joseph l'information qu'en 1503, Jean III « voulait enlever leurs domaines aux saintes églises et aux monastères » (ed. dans le *Pravoslavnyj Sobesĕdnik,* 1863, III, p. 206).

conservaient d'antiques traditions de libéralisme politique et même religieux. C'est à Novgorod que sont apparus les « Strigoljniki », forme russe du grand courant bogomil, qui s'était propagé jusqu'en France sous sa forme cathare ou albigeoise ; c'est là aussi que sont arrivés de Lithuanie les premiers « judaïsants »[1]. D'autres sectes y apparaissent plus tard sous une directe influence protestante.

Le « mouvement d'outre-Volga » a eu son berceau plus au Nord, dans les ermitages de la forêt ; l'influence culturelle de la libre Novgorod s'y faisait sentir plus fortement que celle de Moscou. C'est là que dans l'esprit de quelques moines, germa une semence apportée de l'Orient, celle de l'hésychasme byzantin. Ce courant mystique, dont l'histoire complète n'a pas encore été écrite, venait justement, aux XIVe et XVe siècles, de provoquer des remous dans un autre pays slave, dont les relations culturelles avec la Russie avaient toujours été très étroites, la Bulgarie. L'action des hésychastes bulgares rappelle d'ailleurs en de très nombreux points, celle des disciples de Nil Sorskij en Russie[2]. C'est de Bulgarie qu'est arrivé en Russie le métropolite Cyprien (1390-1406) qui, l'un des premiers avait proclamé : « Il n'est pas dans la tradition des Pères que les moines possèdent domaines et serfs : comment peut-on s'engager dans les affaires du monde, une fois qu'on a renié ce monde et les biens mondains ? »[3]

Durant tout le XVe siècle, l'influence hésychaste s'est fait sentir en Russie, sans toutefois se manifester avec trop d'éclat dans la vie quotidienne de la société. De très nombreux moines faisaient constamment des pèlerinages en Terre Sainte, à Constantinople, au Mont Athos[4]. Les œuvres ascétiques et mystiques des Pères orientaux étaient traduites dans les monastères balkaniques et arrivaient en grand nombre en Russie, surtout à partir de la seconde moitié

1. Voir le *Prosvětitelj* de Joseph de Volok.

2. Voir les travaux de P. Syrku : *Vremja i žiznj patriarcha Evfimija Ternovskago*, St-Pétersbourg, 1890 ; et de K. Radčenko, *Religiozonoe i literaturnoe dviženie v Bolgarii v epochu pred tureckim zavoevaniem*, Kiev, 1898.

3. « A eže sela i ljudi deržati inokom vladětj, ne predano estj svjatymi otci : kako moščno, iže edinoju mira i mirjskich otrekšemusj, paki mirjskimi děly objazyvatisja ». *Akty istoričeskie*, t. I, no 253.

4. Ces pèlerinages étaient chose tellement habituelle, que le biographe de saint Serge de Radonež s'étonne que le saint « ne se soit rendu ni à la Ville impériale, ni à la Saint Montagne ». Cfr *Pamjatniki drevnej pisjmennosti*, 1885, no 159.

du XVe siècle [1]. C'est dans les ermitages du Nord que ces influences étaient les plus fortes. L'opposition de principe à tout enrichissement des monastères y était devenue une tradition depuis saint Cyrille de Bĕloozero [2]. C'est dans le monastère fondé par ce dernier que, tout jeune encore, fut tonsuré Nil Majkov [3]. Il y trouva la meilleure bibliothèque russe du temps [4] et surtout une direction spirituelle qui détermina l'esprit de son œuvre future : celle de Cassien, l'abbé du monastère, et de Paisij Jaroslavov, tous deux liés à la tradition athonite et adversaires résolus des domaines monastiques [5]. Bientôt, il partit lui-même pour l'Orient [6] et put entrer personnellement en contact avec les représentants du mouvement hésychaste qui venait de triompher de ses adversaires à la Sainte Montagne. Il y resta un temps assez long [7]. Une fois revenu en Russie il fonda un ermitage sur la rivière Sora, à 15 verstes du monastère de saint Cyrille. Quelques disciples s'y installèrent avec lui [8]. Nil rédigea une Règle, s'inspirant des Pères orientaux : d'Isaac le Syrien, Grégoire le Sinaïte, Siméon le Nouveau Théologien, Cassien et Basile [9]. L'ensemble, d'ailleurs, était absolument dans la ligne de l'en-

1. V. A. I. Sobolevskij : *Perevodnaja literatura moskovskoj Rusi*, St-Pétersbourg, 1903, p. 5.

2. Voir N. K. Nikoljskij : *Obščinnaja i kelejnaja žiznj v Kirillo-Bĕlozerskom monastyrĕ*, dans *Christianskoe Čtenie*, 1907, août, pp. 161-162, et V. Ključevskij : *Drevne-russkija žitija svjatych, kak istoričeskij istočnik*, Moscou, 1871, p. 160.

3. Il est né en 1433 (Archangeljskij, *op. cit.*, p. 3) ; il dit lui-même qu'il est au couvent « dès son jeune âge » (*Poslanie k skorbjaščemu bratu*, cité d'après un manuscrit par Grečev : *Nil Sorskij i Zavolžskie starci*, dans *Bogoslovskij Vĕstnik*, 1908, mai, p. 61) ; son nom de famille est donné par la lettre *Sur les inimitiés, éd. cit.*, p. 505.

4. N. K. Nikoljskij : *Opisanie rukopisej Kirillo-Bĕlozerskago monastyrja*, éd. par le « Obščestvo ljubitelei drevnej pisjmennosti », St-Pétersbourg, 1897, pp. XLV-XLVI.

5. Grečev, *op. cit.*, pp. 64-65.

6. Dans sa Règle, il parle des ermitages orientaux, et ajoute : « Jakože i samovidci bychom v svjatĕj gorĕ Afonstĕj i v stranach Carigrada ». Cfr M. S. Borovkova-Majkova dans les *Pamjatniki drevnej pisjmennosti i iskusstva*, CLXXIX (1912), p. 89. Son séjour en Orient est mentionné aussi dans la *Povĕstj o prepodobnom otcĕ našem starcĕ Nilĕ*, éd. ibid., appendices, pp. XXIX-XXX, et dans la *Lettre sur les inimitiés*.

7. « Vremja ne malo », cité d'après un manuscrit par Archangeljskij, *op. cit.*, p. 22.

8. Ils ne furent pas nombreux, voir *ibid.*, p. 27.

9. La Règle et le *Testament aux disciples* de saint Nil ont été plusieurs fois publiés au cours du XIXe s. ; la première et la seule édition critique est celle de M. S. Borovkova-Majkova, citée précédemment. On peut lire

seignement hésychaste. Nous nous bornerons ici à donner un aperçu très général de ses idées d'après sa Règle, son Testament et les épîtres qu'il adressa à divers personnages [1].

Dès l'introduction à sa Règle, Nil cite saint Agathon : « Les pratiques corporelles ne sont qu'une feuille ; la pratique intérieure ou spirituelle est le fruit » [2]. Il suit donc l'ordre diamétralement inverse de celui de Joseph, qui commençait par l'ascèse et le perfectionnement extérieur. Le but unique et constant de Nil est l'union mystique avec Dieu. Dans sa Règle, il paraphrase saint Isaac le Syrien : « Quand l'âme est poussée par l'action spirituelle vers le Divin, quand elle est semblable à la Divinité dans une union incompréhensible et est éclairée dans ses mouvements par un rayon de la Lumière d'en-haut, elle s'oublie elle-même et oublie tout ce qui est ici-bas » [3]. Pour atteindre cet état de contemplation (la *θεωρία* ou *ἡσυχία* des Pères grecs), on passe par l'ascèse (*πρᾶξις*), en se basant toujours sur l'Écriture. « Nous n'avons qu'un Maître, écrit-il, le Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui nous a donné la sainte Écriture... » [4]. Il est loin de comprendre cette « Écriture » dans le sens extrêmement large et vague que lui donnaient les « liseurs » joséphiens. Il affirme explicitement : « Lie-toi par les lois des Écritures divines et suis-les, mais seulement les Écritures vraies, divines ! Car il y a beaucoup d'écritures, mais toutes ne sont pas divines » [5]. Il fait de la critique textuelle sur des Vies de saints [6]. Ce travail

de larges extraits de l'œuvre de Nil en traduction anglaise dans *A Treasury of Russian Spirituality*, édité par G. P. FEDOTOV, New-York, 1948, pp. 90-113. Des analyses et des commentaires sur la Règle ont été faits par ELAGIN : *Prepodobnyj Nil Sorskij, pervoosnovatelj skitskago žitija v Rossii*, St-Pétersbourg, 1864 ; PRAVDIN : *Prep. Nil Sorskij i Ustav ego skitskoj žizni*, dans *Christianskoe Čtenie*, 1877, janv. ; ŽMAKIN, *op. cit.*, et surtout ARCHANGELJSKIJ : *Prep. Nil Sorskij*, St-Pétersbourg, 1882 ; GREČEV, dans ses articles du « *Bogoslovskij Věstnik*, 1907-1909 ; LEVICKIJ, dans les *Žurnaly sověta peterburžskoj duchovnoj Akademii* (*Christ. Čtenie*, 1895, mars.-avr.) ; FEDOTOV, *op. cit.*, et BUDOVNIC, *op. cit.*, I. KOLOGRIVOV, *op. cit.*, pp. 198-213 ; I. SMOLITSCH, *op. cit.*, p. 107-118.

1. Il n'existe qu'une édition non critique des épîtres, en appendice à celle de la *Règle* (Moscou, 1869).

2. Éd. cit. de la *Règle* (1912), pp. 11-12.

3. P. 28.

4. P. 2.

5. *Épître à un frère*, citée par GREČEV, *Bog. V.*, 1908 sept., p. 51.

6. Voir les manuscrits découverts par ARCHANGELSKIJ, *op. cit.*, pp. 124-127. S. Nil peut-il être considéré comme un précurseur des Bollandistes ? Citons ici le P. Devos : « N'est-il pas intéressant de voir germer de pareilles préoccupations chez un homme qui mourut tout juste un siècle,

provoqua l'indignation des joséphiens : Nil et ses disciples « proféraient des blasphèmes contre les grands thaumaturges »[1]. Sans se soucier de ces reproches, Nil ne construira son système ascétique que sur les véritables Écritures, épurées du fatras apocryphe dans lequel elles se perdaient.

Ce système n'a rien d'original par rapport à celui des Pères orientaux[2] : Nil développe leur théorie des passions, énumère les moyens de s'en libérer pour accéder à la contemplation de la « lumière du Thabor ». La récitation constante et intérieure de la « prière de Jésus » (« umnoe dĕlanie ») est la voie royale qui mène à la vision ici-bas du Royaume futur. A l'opposé des joséphiens, il ne parle presque pas du comportement extérieur du moine, du jeûne et des autres moyens matériels qui plaisaient tellement à Joseph de Volok. Et s'il en parle, c'est pour en souligner le caractère secondaire[3]

Au chapitre XI de sa Règle, Nil décrit la forme de vie monastique conseillée par tous les maîtres de l'hésychasme : c'est l'ermitage de deux, trois, au plus quatre moines. Il l'appelle la « voie moyenne » entre le grand cenobium et la vie solitaire. Les moines doivent tous travailler de leurs mains, car, comme le dit saint Paul, « celui qui ne travaille pas ne mange pas ». Les dons bénévoles ne peuvent être acceptés que dans les cas exceptionnels et ne doivent jamais dépasser les besoins du moment[4]. Nil interdit formellement aux moines de profiter du travail d'autrui. Pour lui, même, ce n'est pas l'affaire du monastère de s'occuper de bienfaisance : « La bienfaisance du moine, c'est d'aider le frère par la parole quand il en a besoin, de consoler sa douleur par un raisonnement spirituel »[5].

L'action sociale du moine, selon S. Nil, se place donc entièrement sur le plan spirituel : elle est de nature prophétique. Par sa vie et sa parole, le moine n'a d'autre tâche que de *montrer* la présence parmi nous du Royaume.

Il réprouve la décoration des églises avec des objets précieux,

à quelques mois près, avant que fût lancé dans le monde savant le manifeste de Rosweyde ? » *Analecta Bollandiana*, LXXIII, fasc. I-II (1955), p. 236.

1. Bassien Patrikĕev met ces paroles dans la bouche de Joseph de Volok et les réfute ensuite. *Pravoslavnyj Sobesĕdnik*, 1863, III, p. 204.

2. Cette dépendance de Nil par rapport aux écrivains ascétiques et les maîtres spirituels grecs, est bien montrée par LEVICKIJ, *op. cit.*

3. La nourriture... par exemple, doit être suffisante « pour conserver la force du corps » (p. 41), c'est là son unique conseil.

4. *Testament*, pp. 5-6.

5. *Ibid.*, p. 7.

dont il préfère distribuer la valeur aux pauvres [1]. Il voit dans la richesse matérielle des monastères la raison première et évidente de la décadence morale du monachisme russe [2].

Pour souligner encore le contraste entre les idées de Nil Sorskij et celles des joséphiens, remarquons l'attitude qu'adoptèrent Paisij Jaroslavov et son disciple envers les hérétiques judaïsants : ils refusèrent leur concours et leur bénédiction à la politique de persécution, malgré l'appel que leur adressa Gennade de Novgorod [3].

Mais Nil n'avait pas un tempérament de lutteur. En voyant l'opposition à laquelle ses idées se heurtèrent au concile de 1503, il se retira dans son ermitage et se consacra entièrement à la vie de prière jusqu'à la fin de ses jours, qui survint le 7 mai 1508. Mais l'enseignement du « grand starec » [4] ne fut pas perdu. Si la majorité du clergé était joséphienne, l'élite suivit ses idées. On est même étonné par l'absence, parmi les joséphiens, d'esprits supérieurs, après la disparition de Joseph de Volok lui-même. Parmi les disciples et les sympathisants de Nil, au contraire, on compte les personnalités les plus brillantes de la Russie du XVI[e] siècle, Bassien Patrikěev, Maxime le Grec, Kurbskij, le starec Artème [5]. Les deux premiers attireront notre attention maintenant ; ce sont eux, en effet, qui entrèrent de plain-pied dans la lutte en faveur de la suppression des biens ecclésiastiques et définirent la conception que les disciples de Nil Sorskij se faisaient des relations de l'Église avec le nouvel État moscovite.

Le « moine-prince » Bassien Patrikěev, (surnommé « Kosoj »), est l'un des personnages les plus intéressants de son époque [6]. Proche parent de Jean III [7], il brillait à la cour de Moscou par ses qualités

1. *Ibid.*, p. 8.

2. Voir sa petite remarque *Sur les moines vagabonds*, entièrement publiée par ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, pp. 72-73.

3. ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, pp. 30-32. Leurs idées essentielles dans ce domaine sont contenues dans l'*Écrit contre Joseph*, rédigé au nom collectif des « Pères d'outre-Volga » et publié dans la *Drevnjaja rossijskaja Vivliothika*, 2[e] éd., XVI, p. 424.

4. Ce titre lui est attribué dans plusieurs manuscrits de l'époque. Cfr ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, p. 58.

5. Voir S. C. VILINSKIJ : *Poslanija starca Artemija*, Odessa, 1906.

6. Bassien est la seule personnalité ecclésiastique en vue du XVI[e], à ne pas avoir été l'objet d'une monographie russe. Celle que promettait Archangeljskij (v. *op. cit.*, p. 1) n'a pas paru. Les meilleures études sur Bassien sont à chercher chez Žmakin et Grečev.

7. CHRUŠČEV : *Inok-knjaz Vassian Patrikěev*, dans *Drevnjaja i novaja Rossija*, 1875, n° 3, pp. 264-276 ; I. SMOLITSCH, *op. cit.*, p. 147-148.

de diplomate et d'homme d'État. L'esprit critique qui lui était propre par nature et le travail en commun à la Chancellerie, le lièrent à ce moment avec Théodore Kuricin, libre-penseur judaïsant et victime de Gennade. Mais bientôt, les mesures d'épuration prises par Jean III dans les milieux de l'ancienne noblesse, l'amenèrent à être tonsuré de force en 1499. Il se retira outre-Volga et y fonda, non loin du couvent de saint Cyrille, un ermitage à l'exemple de Nil Sorskij dont il devint un disciple fervent [1]. Sous la bure monacale il conserva la psychologie et les opinions politiques d'un noble à l'ancienne mode : c'est en homme d'action et en diplomate qu'il prônera à Moscou les idées des ermites du Nord. Il ne restera donc pas longtemps dans sa « pustynj » ; il ira à Moscou avec Nil en 1503 [2] et y restera. Les grands-princes Jean III et surtout Basile ne verront plus en lui un adversaire politique. Son état monacal le préserve à leurs yeux, de tous les excès. Il ne sera plus pour eux qu'un proche parent, disciple et porte-parole des Pères vénérés d'outre-Volga. Grand favori de Basile III, son influence s'étendra même aux affaires politiques [3]. Joseph de Volok lui-même se voit interdire le droit de l'attaquer en public et même de répondre à ses écrits contre les domaines monastiques [4].

Bassien lui, ne se prive pas de couvrir les joséphiens des plus vifs reproches ; il raille leur assiduité aux offices : « La voix de la prière réside dans le sentiment de ceux qui prient ; quand on a compris la vérité, on ne recherche pas la piété dans les chants » [5]. Il est très caractéristique pour l'esprit critique de Bassien de présenter toujours à l'appui de sa thèse des références exactes à l'Écriture et aux Pères. C'est avec ces citations, judicieusement choisies dans des docu-

1. Il existe une épître de Nil, adressée à Bassien, où le grand starec lui donne de nombreux conseils spirituels. Cfr ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, pp. 58-59.

2. ŽMAKIN, *op. cit.*, p. 65.

3. « C'était un grand favori (velikoj vremennyj čelověk »), intime du grand-prince et, en ce qui me concerne, je ne craignais pas le souverain autant que je le craignais et lui obéissais ». C'est ainsi que s'exprime, au sujet de Bassien, le djak Michel Medovarcev, un collaborateur de Maxime le Grec, au moment du procès de ce dernier. Cfr *Čtenija v obščestvě ist. i drev. ross.*, 1847, n° 7, II, p. 11.

4. Joseph demande à Basile Andreevič Čeljadin d'être son avocat auprès du grand-prince, pour que ce dernier lui permette « de parler et d'écrire contre les discours » de Bassien. Cfr CHRUŠČEV, *op. cit.*, appendices, p. 261.

5. Les œuvres polémiques de Bassien sont publiées dans le *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1862, III ; notre citation est prise pp. 102-103.

ments incontestables, qu'il réfute les idées de Joseph sur la nécessité de mettre à mort les hérétiques, sans même se soucier de leur pénitence [1]. Avec toute la fougue, qui lui est propre, il attaque la théorie de l'inaliénabilité des biens de l'Église. « Toi, Joseph, tu prétends être saint, faire des miracles, avoir reçu le don de prophétie, et tes disciples prêchent la même chose sur toi, quand tu ne devrais t'appeler que violateur du commandement divin » [2]. « Celui qui a ordonné de le suivre dans l'indigence, la pauvreté et la vérité, nous l'avons oublié et, au lieu de nous nourrir dans le silence du travail de nos mains, suivant le commandement, nous allons sans cesse de ville en ville, nous scrutons la main des riches, en les adulant de diverses manières, en leur faisant la cour comme des esclaves, pour essayer de leur soutirer un domaine, un petit village, de l'argent ou quelque autre bien matériel » [3]. Son adversaire lui objectant l'exemple des anciens Pères : « Tu mens, Joseph, sur moi et sur mon Père (Nil Sorskij), lorsque tu dis que nous avons blasphémé contre tous les thaumaturges de toute la terre russe... (nous les vénérons) parce qu'ils ont vécu d'après l'Évangile et l'Apôtre » [4] ; quant aux miracles qu'ils auraient accomplis pour garder les biens monastiques : « Ce sont des miracles et des signes du diable... et nous n'avons pas à y croire » [5]. C'est dans cet esprit critique qu'en 1517, avec la bénédiction du métropolite Barlaam, qui sympathisait avec son parti, il entreprend la correction du Nomocanon ou « Kormčaja Kniga » ; il s'y inspire des enseignements et de l'érudition de son nouvel ami, qui vient d'arriver en Russie, Maxime le Grec. Le nouveau recueil canonique est épuré de tout ce qui semblait favoriser les biens monastiques [6], et complété par plusieurs chapitres nouveaux : par exemple, le *Discours sur la vie à la Sainte Montagne* de Maxime le Grec [7].

Enfin, pour caractériser l'opinion de Bassien sur les relations de l'Église et de l'État, citons simplement deux phrases de son *Raisonnement sur l'inconvenance, pour les monastères, de posséder des do-*

1. *Ibid.*, pp. 200-204.
2. *Ibid.*, p. 205.
3. *Ibid.*, p. 109.
4. *Ibid.*, p. 204.
5. *Ibid.*, p. 205 (citation de Nikon de la Montagne Noire.)
6. Voir A. Pavlov : *O Kormčej inoka-knjazja Vassiana Patrikěeva*, dans *Učenyja Zapiski kazanskago univers. po otdéleniju istor.-filol. i polit.-jurid. nauk*, 1864, III ; et aussi Žmakin, *op. cit.*, pp. 199-201.
7. Publié parmi les œuvres de ce dernier : *Sočinenija prepodobnago Maksima Greka*, Kazan, s. d., III, 243-245.

maines [1]. En s'adressant au grand-prince, il écrit : « Ce n'est pas avec des moines que le Seigneur a ordonné de gouverner l'empire, mais avec les princes et les boïards ; un tsar qui prend conseil des moines parle à des cadavres » [2] ; et, en même temps, il exhorte les prélats : « N'ayez pas peur des autorités, ne craignez pas de défendre vos ouailles » [3]. Nous voilà bien loin de la théorie de la « Troisième Rome » !

Dans sa lutte, Bassien, à partir de 1518, obtient l'appui précieux et hautement éclairé d'un nouveau personnage, l'un des plus originaux de toute l'histoire de Russie, saint Maxime le Grec [4]. Tour à tour humaniste byzantin, disciple de Savonarole, religieux dominicain, hagiorite érudit, il se rallie au parti d'outre-Volga dès son arrivée à Moscou. Il avait reçu à Constantinople une mission précise : « Prêcher le retour de l'Église russe dans le giron du Patriarcat œcuménique et, concurremment, s'efforcer de susciter une croisade russe pour la libération de Constantinople » [5]. Il ne manque pas d'adresser une requête dans ce sens à Basile III [6], mais on aurait tort de voir en Maxime un vulgaire agent politique du nationalisme grec. Il se consacre avec un véritable zèle apostolique à la traduction et à la correction des livres sacrés ; toutes ses œuvres respirent une profonde sincérité, une volonté systématique de combattre tous les abus ; certaines de ses phrases rappellent son ancien maître, le grand martyr florentin Savonarole. Ce ne sera pas au nom du nationalisme hellène qu'il combattra le chauvinisme moscovite, mais au nom d'une tradition « catholique » de l'Église, gardée, selon lui, par le siège de Constantinople. Dans un petit traité, où il décrit la situation de la chrétienté orthodoxe à son époque, il ne rêve pas, comme les joséphiens, d'empereurs chrétiens et de leur gloire terrestre, mais il s'écrie : « Je ne vois pas le magnifique Ambroise, évêque de Dieu,

1. Publié dans les *Čtenija v obščestvě ist. i drev.*, 1859, livre III, 3e partie, pp. 1-16.

2. « Ne s inoki Gospodj povelěl carstvo deržati, no so knjazi i bojary... Carj sovětujuščijsja s inokami, s mertvecy besědnet » (*ibid.*, p. 2-3). On remarquera le réalisme de son langage : en prenant l'habit, le moine, pour Bassien, meurt réellement pour le monde.

3. *Ibid.*, p. 13.

4. E. Denissoff vient de reconstruire magistralement les étapes de sa biographie avant son arrivée en Russie : *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris-Louvain, 1943. Pour l'ensemble de sa personnalité, voir Fr. Papamikhail, *Μάξιμος ὁ Γραικός*, Athènes, 1951.

5. Denissoff, *op. cit.*, p. 352.

6. Œuvres, II, p. 318.

qui ne craignait pas l'éminent empire de Théodose le Grand ; je ne vois pas Basile le Grand, illustre en sa sainteté et en toute sagesse, qui a terrifié par son enseignement le tyran Valens ; je ne vois pas le grand Jean Chrysostome, qui convainquit l'impératrice Eudoxie de cupidité »[1]. Il refuse à Moscou l'appellation, courante dans les milieux joséphiens, de Nouvelle Jérusalem[2] et de Nouvelle Rome ; il s'élève contre l'autocéphalie de l'Église de Russie, affirme que le Patriarche de Constantinople conserve la plénitude de ses droits, que les païens ne peuvent les lui enlever, même s'ils ont détruit l'empire, « car le sacerdoce est plus grand que la royauté terrestre »[3]. L'Église n'a pas nécessairement besoin de l'Empire : « Avant le grand empereur Constantin, l'univers entier était gouverné et dirigé par les persécuteurs des chrétiens, mais la sainte Église de Dieu, comme un soleil, brillait au milieu de l'impiété, ornée de miracles sans nombres et d'énergies du Saint Esprit »[4]. Il est vraiment remarquable que de tels propos se soient fait entendre à une époque où État et religion étaient si fortement unis.

Avec de telles dispositions Maxime ne pouvait évidemment que sympathiser avec l'attitude tout évangélique de Nil Sorskij concernant les biens ecclésiastiques. Il a des mots amers pour le matérialisme des moines russes de son époque[5]. Dans un long dialogue, il oppose « Philoktimon », le moine joséphien, à « Aktimon », l'adversaire de la propriété monastique, auquel il accorde son entière sympathie. « Nous, qui nous appelons disciples de l'Évangile, écrit-il, qui tendons à la plénitude de la vie en Dieu, nous renions pour l'atteindre toutes les valeurs de ce vain monde »[6]. Il propose aux moines l'exemple de Paul de Thèbes, d'Antoine, de Pachôme d'Égypte, d'Euthyme et de Sabbas et des autres grands anachorètes de l'antiquité chrétienne[7]. Il prêche le réalisme évangélique, le sens littéral des paroles du Christ sur les biens de ce monde. Comme modèle de vie monastique il décrit celle des chartreux, dont

1. *Ibid.*, II, pp. 336-337.
2. Cfr son traité : *Que les lieux saints ne sont pas maudits, même s'ils se trouvent pendant de longues années sous la domination des païens, ibid.*, III, pp. 156-164.
3. *Ibid.*, p. 155.
4. *Ibid.*
5. Cfr sa *Conversation de l'intelligence avec l'âme, ibid.*, II, pp. 36-39.
6. *Ibid.*, II, p. 95.
7. *Ibid.*, p. 103.

il a entendu parler en Occident [1] ; il raconte la vie de Savonarole [2] qui impressionna si vivement à Florence le jeune humaniste à tendances épicuriennes qu'il était alors.

Une personnalité aussi brillante que celle de Maxime ne pouvait que renforcer la position et l'influence du parti d'outre-Volga, soutenu également par un savant abbé du monastère de la Trinité-St-Serge, Artème, et par certains représentants de la vieille noblesse, adversaires politiques du régime autocratique nouvellement instauré avec l'appui des joséphiens ; parmi eux, le prince Kurbskij se distinguait par son talent de publiciste et son érudition profane et théologique [3]. Les joséphiens avaient donc des adversaires de taille, issus de milieux très divers et représentant l'élite intellectuelle et spirituelle de la Russie du XVIe siècle.

(*A suivre*). Jean MEYENDORFF.

1. *Ibid.*, III, pp. 187-194 ; cfr IKONNIKOV, *op. cit.*, pp. 106-107.
2. *Ibid.*, pp. 194-202 ; elle est traduite en français par E. DENISSOFF, *op. cit.*, appendice III, pp. 423-428.
3. Kurbskij, comme le montre E. DENISSOFF, *op. cit.*, p. 42, est l'auteur d'une Vie de Maxime le Grec, le *Discours sur Maxime le Philosophe*, éd. BĚLOKUROV : *O biblioteké moskovskich gosudarej v XVI stolětii*, Moscou, 1898, p. XXX ss.

Les langues liturgiques de l'Orient et de l'Occident.

Dans l'Église occidentale, la liturgie en langue vivante jouit depuis de nombreux siècles d'un préjugé défavorable. Le latin a acquis chez nous une réputation de langue sacrée — la langue de l'Église — au point que s'en écarter fut presque toujours considéré comme téméraire. La récente encyclique de Pie XII sur la musique religieuse, malgré ses perspectives d'ouverture, en est encore un témoignage [1]. Il y a un peu plus de cent ans, dom Guéranger, le pionnier de l'unification liturgique en France, écrivait, dans ses *Institutions liturgiques*, cette phrase claironnante : « La haine de la langue latine est innée au cœur de tous les ennemis de Rome », et encore : « C'est un coup de maître du protestantisme d'avoir déclaré la guerre à la langue sainte » [2].

Pour comprendre ces affirmations, il faut se rappeler que leur auteur écrivait à la plus belle époque de l'ultramontanisme militant, et qu'il prônait avec une entière bonne foi l'unification liturgique et linguistique de toute la chrétienté. Il a en effet cité complaisamment ces lignes de la Constitution *Cum Ecclesia* de Clément VIII, qui convoitait l'heure où « dans l'Église répandue par tout l'univers, les fidèles invoqueraient et loueraient Dieu par les seuls et mêmes rites, chants et prières » [3]. Si dans ses ouvrages dom Guéranger recourait aux anciennes liturgies orientales — grecque, arménienne, syrienne etc. — pour en retirer des sujets d'édification, c'était surtout par amour de la tradition et de l'ancienne Église. Mais ce retour au passé était pour lui purement littéraire et ne devait en somme servir qu'à mieux comprendre le présent. Selon lui, la centralisation

1. *Musicae sacrae Disciplina*, du 25 décembre 1955.
2. *Institutions liturgiques*, t. I, 2e éd., p. 402-403.
3. Constitution du 10 mai 1602, citée dans GUÉRANGER, *Instit. liturg.*, t. III, 2e éd., p. 1.

et l'unification de l'Église iraient toujours en se développant ; il se plaisait à montrer les étapes de cette croissance à travers l'histoire des conciles, et il entrevoyait avec orgueil le temps « où la langue de Rome comme sa foi, serait pour l'Orient aussi bien que pour l'Occident le moyen unique de l'unité et de la régénération »[1].

La valeur profonde et authentique des Églises orientales et de leurs rites ainsi que de leurs langues, qui avait été gravement oubliée et méconnue en Occident depuis plusieurs siècles, a heureusement regagné aujourd'hui de son prestige. L'Orient séparé était jadis pour beaucoup inexistant, schismatique, hors de l'Église par conséquent et proscrit, mis sur le même pied ou à peu près que la masse des infidèles. Les minorités des Églises unies étaient considérées comme des quantités négligeables ; on manifestait à leur égard, en dehors de tout ce qui n'était pas identique en elles avec la substance du catholicisme latin, un sentiment de condescendance, sinon de mépris. Le rite latin était déclaré l'emporter en *praestantia* sur tous les autres[2]. Faut-il relever cette prescription de Benoît XIV permettant aux orientaux catholiques de communier au rite latin, mais interdisant aux Latins de le faire dans les Églises d'un rite oriental quel qu'il soit ? Cette situation, qui a duré jusqu'à Pie X, était sans doute conforme à la mentalité juridique des théologiens d'alors, et elle était vraisemblablement le résultat de conflits pénibles. Il n'en reste pas moins qu'au point de vue ecclésiastique elle était absolument étrange. La participation au même banquet eucharistique a toujours été reconnue dans l'Église comme le signe de l'unité et de la charité effective. C'était, sans s'en rendre compte, envelopper dans une sorte de réprobation ou même d'excommunication nos frères unis que de les traiter ainsi, alors que, en raison même de leur attachement au siège de Rome, ils avaient quitté leur foyer d'origine et acceptaient de vivre dans une position amoindrie au point de vue de leurs institutions, pourtant si vénérables.

1. Cfr notre ouvrage *Histoire du Mouvement Liturgique (Lex orandi, 2)*, Paris, 1945, p. 22-23.
2. Cfr notre étude *La Question des Rites entre Grecs et Latins*, dans *Irénikon*, 1949, p. 269.

Cette situation avait été déjà remarquée par Léon XIII à la suite du Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893 [1], où les rites orientaux présents conviés aux cérémonies étaient apparus à beaucoup de Latins comme une révélation. A partir de ce moment, il fut progressivement admis dans l'opinion courante que l'Église du Christ n'était pas coextensive au latinisme, et que d'autres rites et langues avaient eu et avaient encore en principe droit de cité parmi les chrétiens. Les documents romains furent nombreux, dès lors, qui favorisèrent cette nouvelle manière de voir, et aujourd'hui un bon catholique doit s'y conformer. Le langage de dom Guéranger ne serait plus admis en notre époque. Voilà du reste cinquante ans que de courageux défenseurs des rites orientaux s'épuisent à nous redire ces choses de leurs voix devenues presque sépulcrales. Tout ne se ramène pas, il est vrai et tant s'en faut, dans le problème unioniste, à une question d'uniatismes, de rites et de langues. Ce point une fois acquis, ce sont d'autres réalités autrement graves qui nous préoccuperont.

Cependant, les manifestations impérieuses de la part de beaucoup de milieux de rite latin des différents pays catholiques en faveur de la liturgie en langue vulgaire, ont donné à la question de la langue liturgique une actualité presque angoissante. De ce chef, il n'est pas inopportun de l'étudier par comparaison avec les usages orientaux. Sur un livre paru récemment *Liturgie et langue vivante* [2], où il est précisément parlé de la langue vulgaire dans les liturgies orientales, une bande publicitaire affichait très justement : « *L'histoire d'une question brûlante* ». Et c'est sur cette « question brûlante » que nous voudrions attirer ici l'attention de nos lecteurs, en nous référant spécialement à l'ouvrage cité, dû à la plume d'un consulteur romain de la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale et membre de la Commission de la Codification canonique orientale, le R. P. Cyrille Korolevskij.

L'énoncé du problème, tel qu'il nous apparaît est simple, et

1. Cfr Constitution *Tradita ab antiquis* de Pie X du 14 sept 1912, dans AAS, 1912, p. 612.

2. Cyrille KOROLEVSKIJ, *Liturgie en langue vivante*. Orient et Occident (*Lex orandi*, 17), Paris, 1955.

se ramène au fond à une revendication égalitaire : Comment se fait-il que les chrétiens orientaux entendent leur liturgie en grec, slave, en arabe, en roumain et en d'autres langues encore qu'ils sont censé comprendre et que de fait très souvent ils comprennent, qu'on n'a pas fait d'objection chez eux à ce que les langues liturgiques se multiplient, alors que chez nous, tous les peuples et toutes les races sont rivées durement au latin. Le latin n'est plus vraiment la langue d'aucun peuple, et tout le monde s'est déshabitué de le comprendre à l'audition liturgique, même ceux qui le savent encore. Peut-on laisser cette importante partie catéchétique de nos offices que sont les lectures, les chants, les dialogues, dans cet état d'inefficience, devant la richesse d'une parole active qu'aucune traduction lue ne pourra jamais remplacer ?

En parcourant rapidement les différentes liturgies, en y cherchant la raison des variations linguistiques, une conclusion se dégagera d'elle-même.

* * *

La « langue sacrée » n'était pas inconnue aux premiers chrétiens, quoiqu'ils n'en eussent pas encore. En effet, il existait une langue sacrée pour les juifs, auxquels, à la suite de leurs exils où ils avaient appris d'autres idiomes et oublié le leur, la question s'était posée d'une traduction de l'Écriture et des prières. Ils avaient, d'une part, appris l'araméen dans l'empire perse et cette langue était devenue pratiquement, après leur retour, celle de leur pays. Les juifs d'Alexandrie, d'autre part, avaient traduit la Bible en grec dans la célèbre version des Septante. Celle-ci s'était répandue dans tout l'empire romain, avec l'auréole d'une légende d'inspiration, qui lui conférait un caractère vénérable comme à l'hébreu, langue sacrée par excellence, sinon à ses origines, du moins en l'époque où le peuple commença à ne plus le comprendre.

La première mission chrétienne qui s'était tournée vers les Gentils se servait évidemment de la Bible en grec, langue dans laquelle du reste les écrits du Nouveau Testament avaient été rédigés. Mais lorsque les juifs remarquèrent que les chrétiens

utilisaient contre eux la traduction des Septante, ils lui reconnurent une saveur peu originale et firent de nouvelles traductions grecques plus rigoureuses. La vieille langue hébraïque reprit ainsi vigueur dans les synagogues aux siècles suivants. Ce fut au désavantage des juifs, car tout prosélytisme finirait de cette manière par être totalement infructueux [1]. En revanche, le caractère sacré de l'hébreu serait raffermi, et il a gardé jusqu'aujourd'hui tout son prestige.

Mais pour les chrétiens, malgré la qualité d'inspiration dont la Septante était revêtue, ils n'y avait pas encore de langue sacrée. Dans nos régions, il faudra attendre le moyen âge pour que les théologiens puissent trouver dans la triple inscription de la Croix — *hebraice, graece et latine* — un indice de consécration d'un idiome. Tournés essentiellement vers la Gentilité, en possession d'une Bible grecque et bientôt d'un Nouveau Testament grec aussi, les premiers missionnaires n'avaient aucune peine à circuler dans l'empire romain où cette langue était parlée et comprise. D'autre part, les premiers disciples qui s'en allèrent dans l'empire perse où la langue véhiculaire était l'araméen — appelé chez les chrétiens « syriaque » — la même substantiellement que celle parlée en Palestine par le peuple, pourraient de leur côté s'exprimer en leur propre idiome. Dans cette région où le grec n'était guère connu, les juifs expliquaient les Écritures au moyen de paraphrases syriaques appelées *Targums* d'où les chrétiens purent rapidement extraire une version, en cette langue, de l'Ancien Testament, — *Peschitto,* et dont on constate l'existence vers la fin du IIe siècle. Le Nouveau Testament fut traduit lui aussi en syriaque. Mais il n'est pas question ici de langue sacrée. Les simples nécessités de l'apostolat postulaient des traductions de la Bible, et par conséquent une liturgie, dans la langue du pays.

Il faut remarquer en effet que ce sont les langues dans lesquelles la Bible — en tout ou en partie — a été utilisée qui sont devenues, par le cours même des choses, les langues liturgiques [2].

Qu'était-ce en effet que la prière liturgique au début du chris-

1. Cfr M. SIMON, *Verus Israël,* Paris, 1948, p. 342.
2. KOROLEVSKIJ, *l. c.*, p. 19.

tianisme — et même après — sinon des psaumes et des lectures extraites des Livres Saints ? Sans doute, il y eut aussi dès les origines les anaphores, les symboles et les prières sacramentelles. Mais celles-ci présentent généralement une telle parenté avec le texte sacré et se rattachent de si près aux récits évangéliques ou aux Lettres des Apôtres, qu'on a tenu à en reproduire l'énoncé pour l'édification du peuple, dans la sonorité même du langage suivant lequel les fidèles étaient habitués à les entendre.

On constate ainsi que dès la seconde moitié du IIIe siècle, l'Écriture était lue en trois dialectes coptes dans les églises d'Égypte. L'Arménie évangélisée au IIIe siècle par saint Grégoire l'Illuminateur, possède dès la fin du IVe siècle sa traduction des Écritures et sa liturgie dans sa langue. De même pour la Géorgie au Ve. Comme l'a très bien dit le P. Korolevskij auquel nous nous référons, « les langues nationales ont subsisté dans le culte parce qu'il n'y avait aucune raison de ne pas les employer, au contraire » [1].

Grec, syriaque, copte, arménien, géorgien — on pourrait encore mentionner la langue des Abyssins, le ghéez — voilà déjà six langues liturgiques connues par l'ancienne Église. Il faut y ajouter le latin. L'Église romaine, elle aussi, parlait le grec au début. Et elle n'a pas été la dernière à changer de langue pour le bien de son peuple. Comme on le sait, c'est à partir du IIIe siècle qu'on rencontre, en Afrique tout d'abord — et là peut-être déjà au IIe siècle — puis à Rome, les versions latines de la Bible, et que l'on constate l'entrée progressive du latin dans la liturgie. En dehors des villes, le grec était peu compris. Il fallait cependant s'y faire entendre et on traduisit. L'hérétique Marcion, personnage entreprenant et richissime, avait essayé de devancer l'Église romaine sur ce point, et on ne l'avait pas laissé faire. A la fin du IVe siècle, saint Jérôme fnt chargé par le pape Damase d'unifier les versions existantes en un texte commun. La vulgate de saint Jérôme deviendra peu à peu la version officielle de l'Église latine ; mais qui dit « officiel » ne dit pas nécessairement « sacré ».

Notons cependant que, comme les philologues l'on récemment

1. *Ibid.*, p. 20.

fait remarquer, à l'époque où les prières romaines ont été insérées à côté des parties bibliques de l'office, il y avait dans la Rome des Césars un penchant sentimental à l'égard des vieilles formules de la religion de l'empire menaçant de s'éteindre, formules auxquelles on ne croyait plus, mais « sacrées ». Il est admis que ce langage n'a pas été sans influer sur les auteurs des prières de nos vieux sacramentaires et que par là peut-être notre latin liturgique pourrait s'appeler « langue sacrée ». Mais on voit par quel détour : c'est d'une sacration toute profane qu'il s'agirait en l'occurrence !

Il n'est pas impossible toutefois que cet élément hiératique introduit dans nos anciennes prières — résonnances sacrales des expressions, du rythme et de la périodicité des anciennes formules de la religion romaine — n'ait été comme les prémices du caractère sacré de notre langue d'Église [1].

Ne pourrait-on pour le grec relever un phénomène du même ordre ? Nous connaissons la saveur de mots tels que **δόξα**, *βίος*, *φῶς*, *σοφία*, ou encore *λόγος*, *ἀγάπη*, et bien d'autres qui ont pour nous une saveur nostalgique, laquelle pourrait bien avoir existé aussi pour les chrétiens des premiers siècles, car ces vieux termes appartenaient pour la plupart au langage de l'Ancien Testament. D'autre part, entre le milieu judéo-alexandrin d'où nous sont venus les Septante et la philosophie néoplatonicienne à tendance si élevée et anagogique, il y a eu incontestablement des relations nombreuses, et la langue des religions à mystères, comme on a cru pouvoir le démontrer, a eu son influence même sur la littérature apostolique. Le grec du Nouveau Testament cependant, la *κοινή*, n'était nullement en son temps une langue sacrée.

Même chose d'une certaine manière pour le slave. Notre slave liturgique était certes une langue vivante au VIIIe siècle, et commune à beaucoup de peuples dont les dialectes n'ont varié que plus tard. L'Écriture sainte, puis la liturgie de Byzance — peut-être aussi, il fut un temps, celle de Rome [2] — ont été traduites en cette langue par les premiers missionnaires sous Photius. Les

1. C. Mohrmann, *Notes sur le latin liturgique*, dans *Irén.*, 1952, p. 3.
2. Korolevskij, *l. c.*, p. 114.

mêmes raisons que celles que nous avons fait valoir plus haut ont motivé cette traduction. Il fallait instruire le peuple. Mais à la longue, lorsque les dialectes furent devenus autant de langues nouvelles, le vieux slave liturgique a revêtu lui aussi, par son archaïsme, le caractère d'une langue sacrée. Les abréviations que comporte son écriture sont dues, de l'avis de plusieurs spécialistes, non pas au désir de faire court, mais à celui de mettre en relief le « nom sacré » pour une raison religieuse [1].

Nous ne pouvons oublier la Roumanie, dont la langue, le roumain, est également devenue une langue liturgique. Les circonstances politiques ont fait que, à l'époque de leur christianisation définitive, les Roumains, dépendants de l'empire bulgare et de rite byzantin, eurent des livres liturgiques en slavon. Ce fut à l'occasion du développement de la Réforme protestante en ces régions, c'est-à-dire au XVI[e] siècle, que, pour conserver le contact avec le peuple par la liturgie, on traduisit en langue roumaine les livres liturgiques, qui s'écrivirent encore en caractères slaves jusqu'au XIX[e] siècle.

Les populations une fois christianisées, il fut jugé plus important de maintenir les textes tels qu'ils avaient été mis entre les mains des générations précédentes, par respect pour la tradition acquise et par sentiment de continuité, que de changer les versions à mesure que les langues évoluaient. Cette évolution se faisait du reste insensiblement ; ce n'est qu'à la longue qu'on s'apercevait de l'écart produit, et peu à peu, les anciennes traductions échangèrent leur intelligibilité première contre le caractère mystérieux d'une langue morte, qui, tôt ou tard, dans les choses religieuses, deviendrait vite « sacrée ».

* * *

Cependant, ni les Grecs ni les slaves ni les autres orientaux, tout en conservant un respect religieux pour leurs anciennes langues liturgiques, n'allèrent jamais jusqu'à exclure les traductions nouvelles quand les besoins s'en faisaient sentir. Les Russes

1. Cfr L. Gillet, *Notes sur les « Nomina sacra » en paléo-slave ecclésiastique* (d'après Traube), dans *Rev. bén.*, 1923, p. 105 sv.

ont, à cet égard, été des modèles. Ils ont traduit leur liturgie dans tous les dialectes sibériens, en chinois, en japonais, et, du moins après la chute de l'empire des Tsars, en finlandais, en esthonien, en lithuanien etc., partout où le peuple n'eût pas compris le slavon. Héritiers du vieux principe élargissant qui leur avait octroyé une liturgie dans leur langue, ils sont demeurés très ouverts à l'égard des autres idiomes. Le principe qui fut généralement en vigueur dans l'Église russe au point de vue des missions, et qui explique leur succès, fut d'une part l'emploi des langues vivantes dans la liturgie et la traduction de la Bible, et d'autre part la formation aussi rapide que possible d'un clergé indigène, à qui l'évangélisation était confiée. Nous avons là une leçon à retirer de leur exemple. Il est vrai qu'il est beaucoup plus facile de former un clergé indigène qui n'est pas astreint comme le nôtre à la discipline du célibat, et ne doit pas apprendre des langues difficiles pour pouvoir accéder aux ordres, que de se conformer à nos règles et à nos exigences.

Une fois ou deux pourtant le principe de la langue vulgaire fut oublié ou négligé en Russie, et, vers la fin du XVIIIe siècle ainsi qu'au XIXe, des apostasies nombreuses se produisirent parmi les Tatars qui retournèrent à l'Islam. Le Saint-Synode s'inquiéta, et se préoccupa de l'affaire. « On dut reconnaître que l'apostasie avait été inévitable en raison de l'administration des évêques qui avaient négligé la langue populaire. Les Tatars — certains du moins — ne possédaient pas de texte intelligible de l'Écriture et les offices se faisaient pour eux en slavon. Pas d'écoles, pas de contacts de la part des chrétiens russes »[1]. Au contraire, « les Tatars musulmans possédaient des écoles, une littérature appropriée et déployaient un grand zèle missionnaire ». Le gouvernement de St-Pétersbourg fut contraint d'agir. Une académie missionnaire fut fondée à Kazan en 1842, une traduction tatare de la Bible fut publiée, et les offices furent célébrés dans la langue indigène. « En 1864, un décret du Saint Synode prescrivait la célébration de la liturgie et la prédication aux indigènes exclusivement en leur propre langue »[2]. C'est

1. S. BOLSHAKOFF, *Les Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe*, dans *Irénikon*, 1955, p. 165.
2. *Ibid.*

ainsi que les Kirghizes, Tatares boukhariotes, Yakoutes, Vogouls, Oustiaks, Téléoutes, Bouriates, Samoyèdes, Mandchous, Toungouzes, Guilaks, Coréens eurent leur langue liturgique. Aujourd'hui, les Russes ont adapté la liturgie aux langues européennes, et célèbrent en français, en anglais, en allemand etc. Une exception cependant : ils n'acceptent pas jusqu'à présent de le faire en russe. Le slavon est, pour celui qui parle russe, la vraie « langue liturgique » et il n'est pas besoin de recourir à une autre pour sa prière. L'Écriture a pu être traduite pour la lecture privée, mais à l'Église, c'est la vieille langue slavonne qui a tous les droits. Le jour de Pâques seulement l'Évangile est admis en russe avec les autres langues, mais il est encadré du texte slavon.

Quant aux Grecs, ils ne s'écartent guère encore aujourd'hui de leur langue pour les populations qui ne la comprennent plus — par exemple les Grecs d'Amérique. Jadis pourtant, ils avaient plié devant le monde arabe, après avoir vu dans certaines régions de la Syrie, du Xe au XVIe siècle, leur liturgie traduite en syriaque. Il était normal et naturel cependant qu'en certaines époques particulièrement centralisatrices de l'histoire byzantine,des tendances à imposer le grec outre mesure se soient produites, du moins pour des raisons politiques. Les empereurs avaient souvent caressé le grand principe de gouvernement qui veut l'unité de « territoire, de religion et de langue ». Aussi, les populations qui résistèrent à cette absorption durent-elles se dresser contre les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, et pour ne pas embrasser la foi des empereurs, se tournèrent d'autant plus vers le nestorianisme ou le monophysisme qu'elles voulaient mieux garder leurs éléments ethniques y compris surtout leurs langues.

Toutefois, la tradition de l'Église avait été généralement maintenue par les théologiens. A la fin du XIIe siècle, le grand canoniste byzantin Théodore Balsamon patriarche d'Antioche, interrogé par le patriarche d'Alexandrie au sujet de la grécisation éventuelle des Arméniens et des Syriens de son ressort, répondit d'une façon très claire, en s'appuyant sur le passage de *Rom.* 3, 29 (Dieu n'est pas seulement le Dieu des Juifs mais aussi celui des païens) : « Ceux donc qui sont orthodoxes en tout, mais qui sont complètement ignorants de la langue grecque, célébre-

ront dans leur propre langue, pourvu qu'ils aient des exemplaires sans variantes des prières habituelles, traduits sur des rouleaux bien écrits en lettres grecques »[1].

On a reconnu que les Syriens de l'ancien empire perse, appelés généralement Chaldéens, avaient occasionnellement aussi, lors de leurs missions très prospères en Asie, produit des livres liturgiques en langues étrangères : hunnique, sogdien, persan, turc, mongol et chinois[2]. Mais leur Église, ni romaine, ni byzantine, et cependant construite sur un type de centralisation très poussé, tenait au syriaque comme langue liturgique essentielle. Seuls les lectionnaires et de nombreux hymnaires furent traduits. Le voyageur missionnaire Guillaume de Rubrouck atteste qu'« en Asie centrale les Nestoriens disent les offices et ont leurs livres sacrés en langue syriaque qu'ils ne comprennent pas »[3].

Très vite pourtant en Orient, comme nous l'avons déjà laissé entendre, — surtout en dehors du monde byzantin proprement dit, à mesure où l'empire reculait, — des langues « sacrées » se formeraient. Mais très souvent aussi elles ne furent conservées qu'en partie, comme chez les Syriens ou même chez les Grecs du Proche Orient, et parfois très faiblement comme chez les Coptes, où l'arabe s'est de plus en plus introduit. Jamais en effet les Orientaux n'ont connu la rigidité de notre discipline latine. Malgré l'attachement légitime que l'Église d'Orient a manifesté envers ses anciennes langues, elle s'est toujours réglée dans la pratique selon un principe de largeur.

* * *

Venons en maintenant au monde latin. Une première remarque s'impose tout d'abord. L'attitude de l'empire romain, dans son contact avec les populations intégrées, a été très différent en Orient et en Occident. A mesure où Rome avançait dans ses

1. Cfr KOROLEVSKIJ, *l. c.*, p. 31.
2. Cfr J. DAUVILLIER, *Les provinces chaldéennes « de l'Extérieur » au moyen âge*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948, p. 271. Voir aussi D. H. MAROT, *Un exemple de centralisation ecclésiastique : l'ancienne Église chaldéenne*, dans *Irénikon*, 1955, p. 176 sv.
3. DAUVILLIER, l. c., n. 38.

conquêtes vers l'Est elle rencontrait de vieilles civilisations qui lui étaient généralement très supérieures, et dont les religions étaient évoluées et puissantes. Aussi bien, s'est-elle fait un devoir de se mettre à leur niveau, de les reconnaître et de s'en imprégner, ce qui fut de sa part un très grand mérite.

Par rapport aux populations du Nord et de l'Ouest, peuples à civilisations très peu développées et de religion primitive, c'est le phénomène contraire qui se produisit. Comme l'ont fait remarquer les historiens des religions : « La conquête militaire et l'annexion politique de l'Espagne, et de la Gaule (par les Romains) entraînèrent l'abandon et la disparition des vieux cultes ibériques, celtiques ou autres, incapables de soutenir la concurrence de la religion romaine... En Gaule, le druidisme était condamné à périr et à entraîner la religion dans sa perte, le jour où la culture gréco-latine triompherait. En Espagne, tout semblait prêt à succomber au premier souffle d'une religion rajeunie. En Afrique, la religion punique fut réduite à prendre un vêtement romain, et elle ne dura qu'à ce prix » [1]. Au moment où l'idolâtrie disparut « on peut douter que sur toute l'étendue des préfectures d'Italie ou des Gaules, il subsistât un temple où les cérémonies fussent célébrées par les prêtres dans un patois local ». Et au moment où les missionnaires chrétiens apparaissent dans ces régions, ils trouvèrent le latin en pleine période d'ascension, et ne songèrent pas à recourir à un autre idiome que celui qui gagnait de jour en jour du terrain [2]. Tel est le phénomène le plus important à considérer ici lorsque l'on compare l'Orient et l'Occident au moment de la propagation du christianisme. L'énergie et la vitalité des missionnaires a utilisé la langue latine comme ferment de progrès, et celle-ci leur a servi d'instrument pour répandre la civilisation en même temps que la foi.

On pourrait cependant objecter le cas de l'Irlande, pays de civilisation plus avancée, et où l'empire romain n'avait nulle-

1. D. H. Leclercq (résumant Cumont), art. *Langues liturgiques* dans DAL, VIII, 1310-1311.

2. *Ibid.*, 1311. — On peut lire avec profit sur ce sujet l'article de P. Peeters S. J., *Les Missions catholiques et les langues indigènes*, dans *Missions belges de la Compagnie de Jésus*, 1905, p. 19-39, avec une bibliographie exhaustive pour l'époque.

ment pénétré. Comment se fait-il que là aussi le latin a prévalu ? Tout d'abord, il a prévalu moins qu'ailleurs : à côté du fonds liturgique essentiel, qui a certainement été toujours latin, des hymnes et des prières privées en très grand nombre ont été traduites en gaélique. De plus, phénomène unique, les rubriques explicatives des vieux sacramentaires irlandais et autres livres liturgiques ont été transcrites en langue du pays [1]. Pour le reste, les irlandais avaient reçu la foi de missionnaires venus des Gaules ou de l'Espagne, qui apportaient avec eux leurs textes, et qui n'ont vraisemblablement pas songé à faire des traductions, pas plus qu'ils n'en faisaient sur le continent. Les Irlandais du reste s'étaient initiés à la culture gréco-romaine, non par la voie de la conquête mais par curiosité et intérêt. Le latin n'était pas pour eux une langue totalement ignorée, et ils étaient avides de l'apprendre.

En matière de langue liturgique, une seule région a fait exception en Occident : la Moravie, qui, à cause de sa proximité avec l'Allemagne d'une part et Byzance de l'autre, reçut presque en même temps des missionnaires des deux côtés. C'était avant la rupture, et saint Méthode, l'apôtre des Slaves, qui se trouva être tout d'abord celui des Moraves, fit valoir ses raisons au pape Jean VIII en faveur de la langue vulgaire. Celui-ci, dans un texte célèbre, entra dans ses raisons sans réserve. Ce fut l'opposition des missionnaires allemands qui, après la mort de saint Méthode et sous le pape suivant, Étienne V, obtinrent pratiquement le retrait de toutes les mesures [2]. Plus tard, cependant, les Slaves de rite latin de la Bohême et de ceux de la côte dalmate obtinrent qu'à certains jours de fête la liturgie puisse être célébrée en langue slave. Il existe un missel romain glagolitique, absolument semblable au nôtre, qui est imprimé pour ces circonstances. Mais ce fut là jusqu'à présent la seule exception reconnue.

Devant le succès de la Réforme, la question fut débattue avec beaucoup de force au concile de Trente. Cette histoire a été racontée dans un ouvrage remarquable du P. H. Schmidt S. J.,

1. D. H. Leclercq, art. *Celtiques* (liturgies) dans DAL, II, 2, 3027.
2. Cfr A. G. Martimort, *La discipline de l'Église en matière de langue liturgique* dans *La Maison-Dieu*, n° XI (Langues et traductions liturgiques), 1947, p. 44.

paru en 1950 : *Liturgie et langue vulgaire* [1]. Les Pères du concile étaient évidemment divisés en deux camps, mais le principe pluraliste de la langue liturgique fut reconnu. Cependant, les arguments dogmatiques des protestants — rejet de la sacramentalité et efficience exclusive attachée à la Parole — mirent en cause l'opportunité d'une mesure favorable, et on n'osa aller plus loin. Ajoutons à cela que, à cette époque, les langues modernes étaient la plupart encore dans l'enfance. Ce fut en grande partie l'œuvre des réformateurs que de les avoir fait progresser. Aujourd'hui, qu'elles sont toutes devenues majeures [2], et que le danger d'une équivoque dogmatique n'existe plus, la question en vient à se poser à nouveau. Ou peut-être se pose-t-elle pour la première fois dans l'Église latine sans qu'on puisse faire valoir à son encontre des motifs irréfutables. Bien des raisons au contraires militent en sa faveur. Elles font pression sur la conscience des pasteurs qui s'en préoccupent certes beaucoup, et devront s'en occuper de plus en plus, sans savoir encore dans quel sens ni de quelles manières les difficultés en présence — et elles sont nombreuses — vont se résoudre. C'est certainement une des grosses questions pour l'avenir de l'Église.

En somme, l'Église n'a nullement pris sur elle de latiniser les populations de l'Europe, comme certains l'ont cru jadis. Cette latinisation était dans l'air, et tôt ou tard elle serait devenue incoercible. Les premiers missionnaires n'ont fait que la mettre à profit. Les Réformateurs se sont emparés des premières exigences en sens contraire, et les ont remarquablement utilisées en leur faveur. Mais cela n'a pu que retarder pour autant l'élargissement liturgique de la langue vulgaire aux diverses nations de l'Église catholique, ce qui serait vraisemblablement arrivé il y a plusieurs siècles si la Réforme n'avait pas éclaté.

D. O. ROUSSEAU.

1. Cfr *Irénikon*, 1953, p. 207.
2. C. BRUNEAU, *La langue française est-elle devenue majeure?* dans *La Maison Dieu*, nº XI, p. 131.

ment d'appréciation concernant le célèbre romancier. Dostojevskij avait été considéré jusqu'ici par les autorités soviétiques plutôt comme un réactionnaire dont le messianisme religieux et l'agressivité contre le matérialisme athée ne pouvait trouver grâce à leurs yeux. Aussi ses œuvres ne figuraient-elles pas dans les bibliothèques des écoles et des usines, sinon dans des éditions abrégées. C'est donc un fait remarquable qu'on ait annoncé maintenant une nouvelle édition des œuvres complètes de D. en dix volumes. Un film sera projeté, dont le roman *L'Idiot* fournira le thème (reste à voir comment ce thème sera traité, car il s'agit ici peut-être du roman le plus « religieux » parmi les créations dostojevskiennes). D'autres œuvres, comme *Les Frères Karamazov* seront représentées au théâtre [1].

Entre temps la nouvelle OFFENSIVE ANTIRELIGIEUSE sur le terrain « scientifique » se poursuit. Deux salles d'exposition ont encore été ajoutées au Musée de l'histoire des religions et de l'athéisme à Léningrad, afin de compléter l'enseignement sur l'inanité de la religion [2]. Radio-Léningrad a déclaré que la première salle serait consacrée à la documentation relative à l'inexistence de l'âme, la seconde à la réfutation du « mythe » de la création du monde [3].

A l'occasion de la Noël, Nina DUBROVSKAJA a écrit un article dans la *Leningradskaja Pravda* affirmant que « la science a prouvé que Jésus-Christ n'a jamais existé ». Toutes les fêtes religieuses ont servi autrefois « à éloigner les travailleurs de la lutte des classes », et même à présent le calendrier de l'Église orthodoxe fait grand tort à la production de l'agriculture. Selon l'auteur, les paysans du district de Léningrad observent 72 fêtes religieuses dont 33 tombent au printemps et en été. L'article fait mention d'une ferme collective où, lors d'une fête religieuse de deux jours en pleine moisson durant l'été dernier,

1. La *Literaturnaja Gazeta* du 9 février écrit dans un hommage sous le titre *Un grand écrivain* ce qui suit : « Les créations de Dostojevskij sont puissantes par leurs ardente protestation contre une structure sociale inhumaine, et non par les tendances religieuses et morales de l'auteur, qui sont erronnées et stériles dans leur fond et depuis longtemps réfutées par la marche de l'évolution historique ».

2. Cfr *Chronique* 1955, p. 423.

3. Cfr *CIP* 26 déc. et 7 janvier.

personne — ou à peu près — des soixante-dix fermiers n'était au travail. D'où la conclusion :

« Les fêtes religieuses jouent un rôle réactionnaire et antisocial. Elles répandent une conception antiscientifique de la nature et de la société, éloignant les fidèles de l'accomplissement de leurs tâches productrices et encouragent l'ivresse et l'absentéisme. Les croyances religieuses paralysent les travailleurs dans la réalisation de la philosophie marxiste et empêchent, par conséquent, que les ouvriers ne deviennent des constructeurs actifs et habiles du communisme »[1].

La Radio régionale d'Ivanovo a émis également en octobre dernier une conférence de P. KORITSYN, sur la nocivité économique des survivances religieuses. Elle a constaté l'intensification de la propagande religieuse parmi les gens d'Église et les sectes, et a accusé la faiblesse de la propagande athée contre le retour aux superstitions du paganisme des peuples primitifs, par ex. en ce qui concerne les cérémonies du baptême et du mariage :

« La majorité des fêtes chrétiennes remonte sans contredit à la même origine. Les chrétiens croient que la Pâque est une fête où on célèbre la résurrection du Christ. La science, cependant, a prouvé que le Christ n'a jamais existé et que l'origine de cette fête est nettement localisée dans la période pré-chrétienne. Les fêtes religieuses font souvent du tort à notre économie nationale et aux croyants. Très souvent il en résulte que les délais fixés pour les différents travaux d'agriculture ne sont pas respectés, et qu'il s'ensuit des pertes dans la production.

Qu'on se souvienne que notre Constitution ne garantit pas seulement la liberté de conscience, mais aussi la liberté de la propagande antireligieuse. Le fait que des organisations religieuses dans notre pays n'agissent pas comme puissance politique hostile et prennent part à la lutte pour la paix ne doit pas nous induire à penser que nous devions abandonner la lutte contre l'idéologie religieuse »[2].

1. Cfr *T* 14 janvier, p. 43.

2. *La Documentation Française*, 5 et 8 novembre 1955, consacre une étude détaillée au *Problème religieux en URSS*. Après une première partie historique, suivent deux autres parties très fouillées sur l'organisation et les thèmes de la propagande religieuse depuis 1945.

En rapport avec les affirmations faites au Canada par l'archevêque russe orthodoxe BORIS, selon lesquelles la liberté religieuse règnerait en Union soviétique, une délégation de l'Exarchat catholique ukrainien de l'est du Canada l'a mis en défi en lui demandant la libération des évêques ukrainiens emprisonnés. « Nous sommes conscients, dit le mémoire dont une copie a été remise à Mgr Boris, qu'il n'y a pas de liberté de religion en Union soviétique, surtout en ce qui concerne l'Église catholique ukrainienne et l'Église orthodoxe ukrainienne autocéphale ; celle-ci a été abolie en 1930 en Ukraine ; celle-là en 1946. Les hiérarchies des deux Églises ont été arrêtées et emprisonnées ». La délégation a demandé à l'archevêque Boris de confirmer ses affirmations en intervenant auprès du Gouvernement soviétique en vue de la libération du chef de l'Église catholique ukrainienne, S. Exc. Mgr Joseph SLIPYJ, arrêté en 1945 et condamné à 8 ans d'emprisonnement, ainsi que de sept autres évêques emprisonnés après la 2e guerre mondiale, et de tous les membres du clergé catholique ukrainien arrêtés depuis lors. Elle a demandé aussi qu'on rétablisse l'Église catholique ukrainienne en Ukraine, avec tous les droits et privilèges dont elle jouissait auparavant [1].

Mgr BORIS et son compagnon de voyage, le protoprêtre RUŽITSKIJ, ont eu à cœur de souligner à plusieurs occasions la liberté de religion en URSS. Ils avaient été accueillis à l'aéroport de Montréal par une foule d'émigrants venus pour protester, au point que la police avait dû intervenir. La délégation avait été invitée par l'*United Church* du Canada (congrégationnalistes, presbytériens et méthodistes). Le comité des organisations russes de Montréal a publié le texte d'une longue résolution où l'activité et les idées de ces dignitaires de l'Église russe sont désavouées :

« ...Connaissant bien l'état des choses en Union soviétique, nous déclarons catégoriquement que l'Église orthodoxe de l'URSS se trouve dans une complète soumission par rapport au pouvoir soviétique, qui, à l'aide de personnes comme le métropolite Nicolas ou l'archevêque Boris, oblige la hiérarchie orthodoxe a faire des déclarations indignes et manifestement fausses. Nous inclinons la tête devant le martyre de l'Église authentique du silence en URSS qui

1. Cfr *CIP* 26 déc.

est privée de la possibilité de témoigner de la vérité devant le monde entier. C'est pourquoi nous affirmons que ni le métropolite Nicolas de Kruticy ni l'archevêque Boris, étant des collaborateurs du pouvoir soviétique, ne peuvent témoigner d'une liberté de l'Église qui n'existe pas en Russie.

Nous ajoutons également, que le métropolite Nicolas dans son discours du 29 août 1949 alla jusqu'à déclarer de l'Église catholique ce qui suit :

« Aujourd'hui le chef de l'Église catholique, aveuglé par une longue haine envers les orthodoxes, en particulier envers les slaves, et parmi ceux-ci au plus haut degré envers le peuple soviétique russe, ce vieil ennemi juré de l'Union soviétique est entré ouvertement dans le camp sinistre des allumeurs d'un nouvel incendie. Le monde entier reconnaît en lui l'agent de l'impérialisme américain ».

Mais non moins mensongères sont les déclarations du métropolite Nicolas concernant les confessions protestantes, qu'il accuse d'avoir été séduites par la tentation de Satan et de préférer les choses du monde à celles du ciel.

Sans nous mettre en avant comme défenseurs du catholicisme et du protestantisme, puisqu'ils n'en ont pas besoin, mais considérant toutes ces déclarations, nous n'en affirmons pas moins catégoriquement qu'elles ne peuvent pas être attribuées au peuple russe croyant et à son Église... » [1].

Faisant escale à Amsterdam, le 19 décembre, Mgr Boris a déclaré aux journalistes qu'il ne savait pas pourquoi un visa d'entrée aux États-Unis lui avait été refusé ; il y voyait le résultat d'un manque complet de liberté religieuse en Amérique.

Allemagne. — Le KIRCHENTAG protestant allemand de 1956 (8-12 août, à Francfort-sur-le-Main) aura un caractère plus nettement œcuménique que les précédents. Il y aura 4.000 participants étrangers (500 de l'Église d'Écosse) et pour la première fois la langue anglaise sera utilisée pour certains actes de l'assemblée. Le *Kirchentag* a adopté une constitution d'institution permanente, sans rapport juridique avec les *Landeskirchen.* Il demeure un mouvement laïc, voulant éviter, même

1. Cfr *PR* 1/14 déc., p. 15.

dans le culte dominical, des formes rigides qui pourraient entraver son évolution ultérieure [1].

Un article du R. P. BIOT attire l'attention sur le rapide développement de la communauté religieuse protestante de DARMSTADT (*Die ökumenische Marienschwesternschaft*). Cette communauté, fondée en 1947, comptait en 1954 déjà 66 sœurs. Le souci de l'unité chrétienne marque tout spécialement cette famille monastique [2].

Amérique. — *The Orthodox Observer* de décembre signale les préparatifs en vue d'une SEMAINE DES LETTRES ET DE LA PRESSE GRECQUES, afin de stimuler l'hellénisme parmi les émigrés grecs. Une lettre de l'archevêque MICHEL du 6 janvier recommande « à tout l'Hellénisme de l'Amérique » cette semaine de propagande qui aura lieu dans la 6e circonscription ecclésiastique, celle du nouvel évêque POLYEUCTE (Pittsburgh, Pa). Le président de l'Académie d'Athènes et le Ministre de l'Instruction nationale et des Cultes en Grèce ont envoyé des lettres de félicitations pour ces initiatives. Le P. Hieronymos KOTSONIS consacra quelques articles à ce difficile *Problème de l'Hellénisme en Amérique* [3]. Il y prône l'emploi de la langue anglaise dans l'administration des sacrements et dans la Divine Liturgie pour rendre davantage accessibles les richesses liturgiques de l'Église orthodoxe [4].

Dans le *National Council Outlook* (New-York) de novembre, le R. P. FLOROVSKY fit un exposé historique de la situation de l'Orthodoxie en Amérique du Nord (pp. 10-13).

Le 3 janvier, à New-York, est décédé le compositeur russe A. T.

1. Cfr *SŒPI* 6 janvier.
2. Cfr *VUC* déc. et *ICI* 15 janvier.
3. Dans trois Nos d'*An* de novembre.
4. L'Assemblée de l'Église russe métropolitaine d'Amérique, qui a eu lieu du 8 au 11 novembre dernier à New-York, s'est également occupée de cette question. Un nombre croissant de jeunes passent à la langue anglaise, de sorte qu'une commission a été instituée pour la traduction de livres liturgiques, car la nécessité des offices en anglais s'impose de plus en plus. Au séminaire St-Tichon les deux langues sont en usage. L'attention a été attirée sur les difficultés de recrutement des candidats au sacerdoce. Cette année-ci 47 prêtres prendront leur retraite et il n'y a que quatre candidats pour les ordinations dans les deux séminaires (celui de St-Tichon et l'académie de St-Vladimir). Cfr *CV* janvier 1956, p. 19.

GREČANINOV, bien connu surtout par ses œuvres de musique religieuse. Il avait 91 ans.

Angleterre. — Le 31 décembre dernier est décédé, à l'âge de 80 ans, le Dr. Cyril Foster GARBETT, archevêque anglican d'York depuis 1942. Son successeur est le Très Révérend Arthur Michael RAMSAY, évêque de Durham, âgé de 51 ans, qui a joué un grand rôle dans le mouvement œcuménique. Il était délégué officiel aux assemblées d'Amsterdam et d'Evanston et à la Conférence de Foi et Constitution à Lund. Théologien renommé de l'Église d'Angleterre, il préside actuellement la commission théologique européenne du culte, créée par le Département de *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique.

Autour des travaux de la Commission royale sur le mariage et le divorce, se raniment les discussions concernant l'opportunité d'une « Église établie ». Récemment, du haut de la chaire de St-Paul, le vicaire LLOYD s'est prononcé expressément en faveur d'une séparation des pouvoirs spirituel et temporel, faisant valoir que l'assujettissement actuel de l'Église à l'État constitue une limitation de sa liberté spirituelle, qui finit par créer un sécularisme insidieux à cause des tentatives répétées de l'État pour imposer ses propres principes moraux à l'Église. D'autres, tout en voulant rester fidèles à l'idée de l'Église [1] établie, aimeraient voir changer les modalités de son union avec l'État.

Antioche. — Le 18 nov. 1955 se sont réunis au patriarcat de Damas les membres du St-Synode, les représentants laïcs du patriarcat et les membres des commissions spéciales pour la rédaction définitive des Règlements du patriarcat et leur présentation au patriarche. Ces réglements, rédigés déjà en 1952, n'avaient pas encore obtenu confirmation du patriarche, dont les droits étaient trop limités. Ceux-ci se basaient sur les principes canoniques de l'Église orthodoxe et sur les firmans des gouvernements. L'entente s'est réalisée ce jour-là : les principaux privilèges du patriarche ont été sauvegardés, tandis que,

1. Cfr *ICI* 15 janvier, p. 11-12.

dans les questions plus gouvernementales et administratives, ont prévalu les opinions des représentants laïcs. Tous (plus de cent présents), ainsi que le patriarche, ont signé les nouveaux Règlements [1].

Australie. — L'opposition se poursuit contre le métropolite grec THÉOPHYLACTE, accusé de négliger la formation helléniste de ses ouailles [2]. *Pantainos* signale encore une fois l'action « antiethnique » du métropolite d'Australie et de Nouvelle-Zélande qui relève de Constantinople [3].

Constantinople. — A la suite des événements du 6 septembre à Istanbul, M. PANAYOTAKOS a proposé dans sa revue de donner au Phanar le statut d'un État patriarcal indépendant, semblable à celui du Vatican [4].

En octobre la Turquie a payé 106.880 livres turques pour la réparation ou la reconstruction des 40 écoles grecques et quatre arméniennes [5].

Cette année-ci, la bénédiction des eaux, le *Grand Hagiasmos*, a eu lieu uniquement à l'intérieur des églises et chapelles, et non à la mer, comme les dernières années. La plupart des églises sur les côtes, en effet, ne sont pas encore utilisables ; d'autre part, elles manquent d'ornements nécessaires aux offices, le tout ayant été détruit dans la nuit du 6-7 septembre 1955.

Le Saint-Synode a élu deux nouveaux évêques : l'archimandrite POLYEUCTE (Finfinis), curé de la paroisse de l'Annonciation à San Francisco, qui est devenu auxiliaire en Amérique de Mgr Michel, et le curé de la Trinité à Vienne (Autriche) l'archimandrite CHRYSOSTOME (Tsiter), devenu auxiliaire de Mgr Athénagore de Thyatire pour l'Autriche et l'Allemagne. Tous deux sont d'anciens élèves de Chalki.

1. Cfr *AA* 18 janvier.
2. Cfr *Chronique* 1955, p. 203.
3. Cfr *P* 11 janvier.
4. Cfr *Archeion ekklesiastikou kai kanonikou Dikaiou* 10 (1955), 147-166, sous le titre *L'ONU et la Grande Église du Christ.*
5. Cfr *OO* déc. Selon *En* 1er déc. le patriarche œcuménique a refusé une offre d'aide du Conseil œcuménique des Églises pour reconstruire les églises détruites, justifiant son refus par la promesse du gouvernement turc de réparer tous les dégâts.

Égypte. — Le patriarche grec d'Alexandrie. S. B. Mgr Christophore qui, après son voyage à Moscou, aurait dû se rendre en Roumanie, en a été empêché par ses médecins. Les dédommagements des biens confisqués depuis la Révolution en URSS commencent à rentrer par versements successifs. L'archimandrite Paul Ligris a été nommé administrateur du *Métochion* d'Odessa (église de la Ste-Trinité), mais le consulat général de Grèce n'a pas donné le visa spécial nécessaire pour convalider son passeport, exigeant qu'au préalable la nomination soit approuvée par le St-Synode [1].

Le patriarche copte orthodoxe, Mgr Amba Youssab II, qui avait été déposé le 21 septembre par le Conseil des Ministres non sans la connivence du St-Synode, a été autorisé le 25 décembre à reprendre sa place à la tête de l'Église copte. Cette décision du gouvernemenr égyptien était tout à fait inattendue. La déposition du Patriarche avait soulevé les protestations de l'Église copte d'Éthiopie où les évêques, ayant fait valoir leur mise à l'écart d'une part et, d'autre part, la grande supériorité numérique des coptes éthiopiens sur celle des coptes d'Égypte, avaient refusé de reconnaître la décision du Caire. L'incident devait envenimer les rapports entre Addis-Abéba et la capitale égyptienne. De plus, aucune délégation de l'Église copte égyptienne n'avait été admise aux manifestations du XXVe anniversaire du règne de l'empereur Hailé Sélassié. En décembre, une délégation d'évêques éthiopiens était arrivée au Caire pour réclamer au nom de l'empereur et de l'épiscopat éthiopien, le rétablissement du patriarche Youssab dans tous ses pouvoirs, d'autant plus que la nouvelle constitution éthiopienne venait de proclamer l'Église orthodoxe copte comme Église d'État. La délégation avait à peine pris contact avec les milieux officiels égyptiens que la décision du 21 septembre était rapportée et que le patriarche, sortant de son couvent, revenait solennellement dans sa cathédrale du Caire [2].

La promptitude de ce retour n'est pas sans rapport avec la question épineuse de la suppression des tribunaux religieux,

1. Cfr *POC*, oct.-déc., 1955, p. 350, et *Chronique*, 1955, p. 432.
2. Cfr *ICI*, 15 janvier, p. 11.

mesure qui a causé au Gouvernement beaucoup d'ennuis en raison des protestations qui lui sont parvenues de toute part, comme nous l'avons déjà noté. L'Église copte orthodoxe, qui compte en Égypte plusieurs millions de fidèles et qui, de ce fait, est la principale communauté chrétienne de ce pays, s'était jointe à la protestation commune, envisageant, comme les autres, de supprimer la solennité de Noël du 7 janvier. Toutefois un accord est intervenu avant cette date pour ce qui concerne les Coptes. Par la suite, une détente plus générale est survenue ; le Gouvernement égyptien s'est déclaré prêt à adoucir la loi en question. Reste à voir jusqu'où iront les concessions gouvernementales dont la nouvelle législation a marqué une grave atteinte à la discipline du mariage chrétien [1].

Finlande. — L'archevêque de Carélie et de toute la Finlande, Mgr HERMAN, a fait savoir au patriarche œcuménique que l'Assemblée de son Église avait décidé, le 27 août 1955, de rester fidèle à la position canonique de l'Église de Finlande telle qu'elle avait été définie par le patriarche Mélétios dans son tomos du 9 juillet 1923 ; elle a fait savoir en outre qu'elle avait rejeté unanimement toutes les propositions qui tendaient à changer cette position [2].

France. — L'Institut orthodoxe de théologie ST-SERGE à Paris est entré dans sa 31e année d'existence. Cette année les étudiants sont au nombre de 36, dont 13 Russes, 13 Grecs, 7 Serbes, 1 Bulgare, 1 Américain et 1 Allemand [3].

Le 24 juin se sont réunis pour la première fois à Paris les jeunes de la plupart des paroisses grecques orthodoxes de France, sous la présidence de Mgr MÉLÉTIOS [4].

Le 13 janvier, est décédé à Paris, à l'âge de 65 ans, le pasteur Pierre MAURY, ancien président de l'Église réformée de France.

1. Cfr pour la position de la hiérarchie catholique *DC* 5 février, p. 155. Dans *POC*, oct.-déc., le P. Joseph HAJJAR a commencé une étude sur *La Suppression des Tribunaux confessionnels en Égypte*.
2. Cfr *AA*, 6 déc.
3. Cfr *SŒPI*, 18 nov.
4. Cfr *Orthodoksia*, juillet.

C'était une des figures les plus marquantes du protestantisme contemporain. Pendant quinze ans il fut directeur de la revue *Foi et Vie* et joua également un rôle important dans le mouvement œcuménique.

Grèce. — *Enoria* du 1er décembre reproduit le texte d'un communiqué du Ministre de l'Éducation annonçant la nomination, sous la présidence de l'archevêque d'Athènes, d'un comité spécial chargé d'examiner à fond la question des appointements du clergé paroissial. Le comité dut présenter son rapport et des propositions concrètes, dans un delai d'un mois, mais vers la mi-janvier le délai était passé depuis plusieurs semaines sans que rien n'eût été fait [1]. Rappelons la lutte acharnée menée, depuis des années, en ce domaine par la revue *Enoria* et son directeur M. KERAMIDAS. Celui-ci voit deux conditions *sine qua non* pour assurer un recrutement convenable du clergé paroissial : un minimum de sécurité économique et une sérieuse formation spirituelle, morale, intellectuelle et pastorale. La revue *Enoria* est entièrement au service de cet idéal.

Par une circulaire adressée aux évêques le 25 novembre, le St-Synode a rappelé qu'il est défendu d'admettre des non-orthodoxes comme paranymphes ou parrains lors des mariages ou des baptêmes [2].

Depuis son No de septembre, la revue *Aktinès* consacre de nombreuses pages à la discussion du problème du DIVORCE. La Grèce, comme le reste du monde, est atteinte par ce mal ; en 1955 le nombre des divorces a notablement augmenté [3].

Afin que le clergé puisse, dans son ensemble, répondre aux exigences des temps actuels, *Anaplasis* de décembre 1955, propose que l'épiscopat soit accessible aux prêtres mariés, comme c'était l'usage dans les premiers siècles.

L'*Apostoliki Diakonia* a fait paraître une nouvelle édition du Nouveau Testament et a le projet de publier de même une nouvelle traduction de l'Ancien. La dernière version parue date d'il y a 150 ans.

1. Cfr *En*, 16 janvier.
2. Cfr *E*, 1-15 janvier.
3. Cfr *Zoï*, 26 janvier ; *Katholiki*, janv.

Notons que dans une étude sur la *Validité des ordinations anglicanes* [1], le professeur P. N. TREMBELAS affirme que l'Église romaine a été amenée à une inconséquence en niant leur validité, alors qu'elle reconnaît la validité de l'eucharistie accomplie par de tels prêtres (?) (p. 373). L'A. ne donne pas de référence pour cette « inconséquence », dont aucun catholique ne pourra soutenir les données.

Les fidèles de la métropole de Méthymna (Lesbos, siège à Kalloni), demeurés sans pasteur ni prédicateur depuis cinq ans, font beaucoup d'efforts à Istanbul et à Athènes pour obtenir un métropolite, mais jusqu'ici sans résultat. C'est Mgr JACQUES, métropolite de Mytilène (évêque depuis 1908) qui administre toute l'île [2].

Le 2 janvier est décédé à Spili (Crète) l'évêque EUMÉNIOS Phanourakis de Lampi et Sphakia ; historien de renom, il était président du comité de la revue *Kretika Chronika* [3].

Signalons l'*Ekklesiastikon Imérologion 1956* (in-16, 350 p.), édité de 1924-1953 par le protonotaire de l'archevêché, M. Emmanuel PHARLÉKAS, et publié maintenant par les soins d'une commission synodale dont le président est le métropolite MÉTHODE de Corfou.

Pâques tombant cette année-ci le 6 mai et la Pentecôte le 24 juin, des coïncidences provoquées par le nouveau calendrier des fêtes fixes et non prévues par les anciennes règles amènent à des désaccords — pour les lectures des dimanches avant le Triodion — avec d'autres calendriers publiés soit à Athènes, soit à Istanbul [4]. La deuxième partie de l'Imérologion (p. 195-350) due à Mgr DENYS, évêque auxiliaire d'Athènes, et considérablement élargie, constitue un précieux annuaire pour tout ce qui regarde l'administration des Églises orthodoxes et spécialement de celle de Grèce. Les demandes de renseignements sur l'organisation des Églises de l'URSS, de Géorgie et de Pologne n'avaient pas, pour « raison inconnue », reçu de réponse de la part des autorités locales : pour l'Albanie les noms datent d'avant

1. Cfr *Theologia* (Athènes), 1955, pp. 337-374.
2. Cfr *An*, déc., 1955.
3. Cfr *AA*, 11 janvier.
4. Cfr *En*, 16 janvier.

1949 ; et pour la Bulgarie, on ne donne aucun nom et on ignore l'institution du patriarcat [1].

La nouvelle *Bibliothèque des Pères et auteurs ecclésiastiques grecs* publiée par l'*Apostoliki Diakonia* est digne de toute louange. Elle est due en premier lieu à son directeur général, le Prof. Basile VELLAS. En 1955, cinq tomes ont vu le jour ; les introductions sont empruntées au manuel de patrologie du prof. D. S. BALANOS ; l'édition, qui vise à une large diffusion, reprend chaque fois les meilleures textes existants.

Theology, décembre 1955, publie une *Letter from Greece* de M. Basile IOANNIDIS, où l'A. expose l'activité théologique et d'autres aspects de l'Église grecque d'aujourd'hui [2].

Jérusalem. — Le 7 novembre 1955 le St-Synode a élu six nouveaux évêques :

BARTHÉLEMY, archevêque de Madaba ;

CLAUDE, archevêque de Pella ;

ARISTOBULE, archevêque de Kyriakopolis qui s'établira à Amman et sera l'épitrope patriarcal au-delà du Jourdain ;

ARTÈME, archevêque de Naplouse qui restera attaché à l'église de la Nativité de Bethléem ;

ÉTIENNE, archevêque de Gaza ;

ISIDORE, métropolite de Nazareth et de la Phénicie côtière (quoique grec, c'était le candidat proposé par la population arabe orthodoxe de Nazareth où il gardera sa résidence ; de lui dépendra tout le territoire d'Israël).

Voici donc le St-Synode de nouveau au complet : 11 archevêques et un métropolite. Ceux dont nous n'avons pas indiqué le lieu de résidence, résident à Jérusalem (Jordanie) ainsi que les autres archevêques : ATHÉNAGORE de Sébaste, devenu remplaçant du patriarche défunt, BESSARION du Thabor, IRINARQUE

1. Le métropolite NICODIM de Sliven a rendu visite au patriarche œcuménique le 3 décembre. L'Église bulgare a demandé l'arrangement de la question bulgare par une lettre au patriarcat œcuménique. Cfr *AA*, 14 et 21 décembre.

2. Signalons avec reconnaissance la longue lettre, signée D. GEORGIADIS, dans *An*, décembre 1955, sur notre Chronique et ses informations concernant l'Orthodoxie.

de Diocésarée, ÉPIPHANE de Philadelphie, PHILOTHÉE d'Éleuthéropolis et BENOÎT de Tibériade [1].

Le 31 décembre est décédé S. B. le patriarche TIMOTHÉE Thémelis. Pythagore Thémelis, fils de prêtre, était né à Samos en 1878. Il avait étudié à l'école théologique de Ste-Croix à Jérusalem, puis à Oxford. Il devint bibliothécaire du St-Sépulcre, prêtre en 1914, secrétaire du St-Synode, directeur de *Néa Sion*, archevêque du Jourdain en 1921 et il succéda au patriarche Damianos le 26 juillet 1935. Malade depuis longtemps, il eut comme épitrope patriarcal Mgr ATHÉNAGORE de Sébaste (1947) [2].

En vertu des firmans des sultans turcs, du Règlement du patriarcat de 1877 et des Statuts reconnus par le Traité de Berlin (1878), le patriarche de Jérusalem doit être membre de la Fraternité du S. Sépulcre qui, comme on sait, est entièrement grecque. Une assemblée électorale composée des membres du St-Synode et d'autres clercs prépare la liste des trois candidats parmi lesquels le St-Synode choisit le patriarche. Les communautés arabes peuvent proposer des noms pour la liste des trois candidats.

Néa Sion, juill.-sept. 1955, publie *in-extenso* et en grec tous les rapports officiels et autres documents relatifs à la reconstruction du St-Sépulcre.

Roumanie. — Aux fêtes du 70e anniversaire de la proclamation de l'autocéphalie de l'Église roumaine et des canonisations (9-27 octobre 1955), tous les délégués étrangers furent comblés d'honneurs pendant leur séjour en Roumanie. Voici le programme des fêtes [3].

Dimanche 9 octobre : fête de l'autocéphalie ; liturgie patriarcale à St-Spiridon de Bucarest ; discours du patriarche et des chefs des délégations : grand dîner (300 personnes) en présence du président de la RPR, Petru GROZA, et du ministre des Cultes, P. CONSTANTINESCU-IAŞI, qui avait assisté à la Liturgie. Le Président y dit entre

1. Cfr *AA*, 4 janvier ; *POC*, oct.-déc. ; *P*, 21 nov.
2. Cfr *AA*, 4 janv. ; *E*, 1-15 janv.
3. Cfr le long rapport de la délégation du patriarcat œcuménique dans *AA*, 14 déc., et ss.

autres que « sans Église on ne peut imaginer un peuple organisé en nation ».

10 octobre. Réunion au St-Synode de la hiérarchie et de l'Assemblée Nationale ecclésiastique (cf. *Ir.* 1954, 56) : lecture par le patriarche de l'acte synodal sur l'insertion des nouveaux saints dans le calendrier de l'Église roumaine ; lecture par les métropolites SÉBASTIEN (Moldavie), FIRMILIEN (Olténie) et BASILE (Banat) de l'acte synodal de la proclamation des nouveaux saints locaux dans leurs métropoles respectives.

14 octobre. A Curtea de Argeş, canonisation de Ste FILOFTEIA, présidée par le métropolite Firmilien ; à Iaşi, canonisation de Ste PARASCHÉVA par le métropolite Sébastien en présence du patriarche.

16 octobre. Généralisation du culte des deux saintes dans les cathédrales respectives de Rîmnicul Vîlcii (en présence des patriarches de Roumanie et de Bulgarie et du Ministre des Cultes) et de Roman par les mêmes métropolites. La délégation de Grèce n'est arrivée que le 19 octobre.

23 octobre. Au monastère de Cernica (à 17 km de Bucarest) : canonisation de l'évêque CALINIC de Rîmnicul Vîlcii (1787-1868 ; il y a siégé pendant 19 ans et fut starets du monastère pendant 30 ans) ; liturgie patriarcale à laquelle participèrent les trois métropolites roumains et toutes les délégations étrangères.

26 octobre. Cérémonies de l'extension du culte de S. GRÉGOIRE le Décapolite et de S. IOAN le Valaque († 1662) à toute la Roumanie, pour le premier au monastère de Ciorogîrla (25 Km à l'ouest de Bucarest) sous la présidence du métropolite Chrysostome de Philippes ; pour le second dans la cathédrale de Craiova sous la présidence du métropolite Firmilien.

27 octobre : dans l'église patriarcale des SS. Constantin et Hélène à Bucarest, canonisation de S. DIMITRIE Basarabov et procession avec ses reliques sous la présidence du patriarche avec concélébration des chefs des délégations de Constantinople, Russie, Grèce et Bulgarie, qui ont été fort impressionnés par la piété du peuple roumain.

Lors de leurs visites dans les monastères, les délégués ont remarqué qu'au-dessus de l'entrée des cellules et des ateliers se trouve partout l'inscription : « Le travail est une prière » (cf. *Ir.* 1954, 81).

Le Professeur Teodor M. POPESCU (*Une fête de l'Orthodoxie entière,* dans *Ortodoxia* 7 (1955) 633-640, met en avant la signification de ces festivités. « La rencontre des représentants des

Églises orthodoxes sœurs aux festivités religieuses dans notre pays peut devenir le point de départ de liens et actions interorthodoxes importantes. Elle a créé un lien personnel entre des hiérarques qui s'ignoraient jusqu'alors et a établi ainsi un premier contact entre leurs Églises, ce qui peut être à la base d'ententes futures et de collaborations fructueuses entre toutes les Églises orthodoxes (p. 639). Les appels que nous adresse, d'un côté, le Mouvement œcuménique et de l'autre l'Église papale ouvre encore davantage nos yeux sur le devoir incontestable que nous avons tous, chrétiens orthodoxes, de consolider la sainte Église de la vraie foi par une union de pensées et de forces ».

ZOÏ, 15 déc., a fait remarquer qu'avec tout cela 13 évêques orthodoxes et 650 prêtres orthodoxes se trouvent encore en prison ; l'évêque LEU, qui, il y a quelques années, avait disparu mystérieusement de son domicile à Vienne, se trouverait dans la prison de Piteşti, condamné à 20 ans de réclusion [1].

Signalons Fr. ANDREI, *La spiritualité orthodoxe et la situation de la théologie catholique contemporaine. Essai de synthèse bibliographique*, dans *Ortodoxia* 7 (1955) 246-277, où, à la suite des deux études des RR. PP. SALAVILLE et WENGER dans la *Revue des études byzantines*, on soulève un coin du rideau de fer pour faire entrevoir la grande activité non moins que certaines tendances dans la science théologique de ces dernières années en Occident.

Par une lettre du 6 septembre, le Saint-Synode de Roumanie a communiqué à toutes les Églises autocéphales le NOUVEAU TITRE du patriarche : « Sa Béatitude le patriarche de Roumanie, vicaire de Césarée de Cappadoce [2], métropolite d'Ungrovlachie et archevêque de Bucarest ».

1. Cfr *România Muncitoare*, janvier.
2. Selon *P*, N° 2, 1956, p. 34, cela veut dire que le patriarche roumain est à considérer comme le premier métropolite après le patriarche de Constantinople.

Relations interorthodoxes.

La visite en Grèce du patriarche de Serbie, S. B. Mgr VIKENTIJE, a été triomphale. Accueilli à la frontière par le métropolite de Thessalonique, le patriarche a continué son voyage à Athènes où il est arrivé le 24 octobre, et où il fut l'objet de nombreuses visites et réceptions. Le dimanche 30 octobre, concélébration patriarcale dans la métropolis d'Athènes, avec lecture de l'évangile en grec et en slavon, et sermon de S. B. Le 31, elle s'est embarquée sur le contretorpilleur « Pyrpolitis » pour Corfou, afin de célébrer une *panichida* sur les tombes de Serbes, militaires et civils, morts pendant la première guerre en cette région. Du 3 au 11 novembre le patriarche et sa suite ont visité la Sainte Montagne où ils ont été accueillis par une délégation de Constantinople composée de trois métropolites. Ils ont célébré une Liturgie au couvent de Chilandari. Le 12 novembre le patriarche est rentré à Belgrade [1].

Le patriarche d'Alexandrie, Mgr CHRISTOPHORE, a présidé le 6 novembre dans sa cathédrale de Saint Sabbas-le-Sanctifié un office pour le repos de l'âme de l'ancien métropolite de Florina, Mgr CHRYSOSTOME, chef en Grèce des vieux-calendristes. Dans « un discours inspiré et lourd d'enseignement, S. B. a particulièrement souligné la nécessité pour les chrétiens de revenir à l'ancien calendrier, qui maintient la tradition sacrée et séculaire de l'Église orthodoxe » [2].

A l'occasion du décès survenu à New-York fin 1955, de l'évêque de Brookline et New Jersey, ARSENIOS Saltas, exarque du patriarche d'Alexandrie, qui fut dégradé il y a plusieurs années par le patriarcat œcuménique [3], *Apostolos Andreas* (Constan-

1. Pour la réception et le séjour à l'Athos cfr *AA*, 16 nov., et ss. ; *Agios Pavlos*, nov.-déc. ; *E*, 1er nov. (avec une abondance de photographies). *Grigorios ho Palamas* nov., décrit les cérémonies à Salonique. Selon *En*, 16 déc., les Grecs ont été fort impressionnés par le fait que dans la suite du patriarche figuraient cinq prêtres mariés et pas un seul archimandrite. On compare ceci à ce qu'on a dénommé l'« archimandritocratie » de l'Église de Grèce. En outre cfr *Glasnik* (Belgrade), N° de janvier-février.
2. Cfr *P*, 11 nov.
3. Cfr *Chronique* 1954, pp. 455 s.

tinople) exprime l'espoir « que la faillite de sa mission donnera l'occasion de liquider radicalement aussi bien l'institution de l'« Exarchat » de l'Église d'Alexandrie en Amérique que la tendance vers des aspirations malheureuses et anticanoniques du patriarcat d'Alexandrie, qui eut comme résultat d'y diviser l'Église et notre parenté » [1].

Après sa visite à Moscou, le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie a publié une déclaration dont voici la finale :

Il existe hélas ! de la malveillance parmi quelques Églises autocéphales et on nous accuse d'erreur. Les événements obligent toutes les Églises orthodoxes autocéphales de s'unir, et toutes elles ont actuellement besoin de l'aide et de la protection de l'Église orthodoxe russe. Si l'on n'est pas d'accord avec moi, cela mènera à de nombreux désagréments. A la longue on comprendra, mais alors il sera tard. Je déclare que j'en parlerai à toutes les personnes intéressées et je crois qu'elles suivront mon conseil » [2].

S. B. Mgr CHRISTOPHORE d'Alexandrie avait cru pouvoir faire au patriarche ALEXIS de Moscou une demande d'aide financière en faveur du patriarcat de Jérusalem. Ce patriarcat a fait savoir, par un communiqué de son secrétariat du 8 septembre dernier, « qu'aucune 'procuration' n'a été donnée au patriarche d'Alexandrie par le patriarcat de Jérusalem pour formuler une telle demande ou telle autre du même genre au patriarche Alexis » [3] — Cfr dans *Proche-Orient Chrétien*, 1955, *Le Patriarcat de Moscou et l'Orthodoxie dans le Proche-Orient*, I. *Dans le Patriarcat d'Antioche* (pp. 139-151), II. *Dans le Patriarcat de Jérusalem* (pp. 332-345).

Relations interconfessionnelles.

Nous devons remettre à la prochaine fois, faute de place, plusieurs faits mémorables, comme tout ce qui concerne la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE POUR L'UNITÉ de janvier dernier. Mentionnons ici le fascicule No 34, 1955 de la revue

1. Cfr *AA*, 11 janvier.
2. Cfr *ŽMP* No 10 (oct.), p. 4.
3. Cfr *Tachydromos*, 29 sept.

Verbum Caro, qui est consacré au VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE D'« ÉGLISE ET LITURGIE », mouvement liturgico-ecclésiologique qui, au cours des années précédentes, a montré une extraordinaire vitalité.

Cfr l'art. du pasteur Richard PAQUIER, *Église et Liturgie*, 1930-1955 (pp. 52-61). Ce mouvement groupe des pasteurs de l'Église vaudoise qui, selon le Statut, « veulent être à la fois évangéliques et œcuméniques, c'est-à-dire fidèles à la Révélation biblique et respectueux de l'héritage spirituel et culturel de toute l'Église chrétienne... Tout en demeurant fidèle à l'Église locale, (ce mouvement) veut être en communion de foi et d'organisation avec l'Église universelle et travailler à l'union des Églises. Il préconise en conséquence la pluralité des ministères sous la triple forme que connaissait l'ancienne Église : épiscopat, presbytérat, diaconat ».

Le fascicule N° 3 1955 de la revue *Istina* est entièrement consacré au thème de la PRIMAUTÉ DE PIERRE. D'abord deux grandes études parallèles : Mgr CASSIEN, *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament* ; P. BENOÎT, *La Primauté de Saint Pierre selon le Nouveau Testament*. Elles sont suivies de deux notes brèves : A. M. DUBARLE, *La Primauté de Pierre dans Mt XVI, 17-19* ; P. DREYFUS, *La Primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du Reste d'Israël*. Le P. René BEAUPÈRE donne un exposé du *Dialogue œcuménique autour du Saint Pierre du Prof. Oscar Cullmann*. La Rédaction conclut ce cahier par quelques *Réflexions sur la présente controverse*.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — Au cours d'une assemblée solennelle de la *Catholica Unio* à Salzbourg en décembre, S. Exc. Mgr ROHRACHER, archevêque de cette ville, rappela un vieux projet concernant la fondation d'un INSTITUT ORIENTAL à l'Université catholique de Salzbourg pour l'étude des questions relatives à l'union des Églises. L'archevêque incita ses auditeurs à se montrer compréhensifs devant la grande cause de l'Union, d'autant plus que dans ces questions chacun a des fautes plus ou moins graves à se reprocher. « Pour la réunion des Églises, nul sacrifice ne doit être ni trop grand ni trop lourd », a ajouté Mgr Rohracher.

POC, IV, 1955 publie une LETTRE très cordiale de S. B. le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie, adressée à l'higoumène du monastère de Grottaferrata, à l'occasion des récentes solennités jubilaires, auxquelles assistait l'archiviste et bibliothécaire du patriarcat d'Alexandrie, le Dr. Théodore MOSCONAS. Celui-ci a fait le récit de ces fêtes dont voici un passage :

« Le ministre de l'Éducation, M. ROSSI, fit l'éloge de l'esprit hellène. Le cardinal TEDESCHINI, se tournant vers le représentant du patriarche, le pria de transmettre à S. B. ses respects et sa gratitude pour la participation à ces fêtes qu'il a paternellement autorisée. Durant toutes les réunions et au cours des différents discours nous n'entendîmes que des paroles d'amitié à l'égard de l'Église orthodoxe hellène... Nous n'avons trouvé que charité et compréhension depuis le premier moment de notre arrivée... S. S. le Pape, qui reçut les participants de ces solennités à Castelgandolfo, fit en quelques mots choisis l'éloge des deux fondateurs hellènes du monastère, île grecque au milieu de l'océan latin... » [1].

Quelques articles : Bernard LEIB, S. J., *An Essay on the Psychology of Photius*, dans *Unitas* (éd. angl.), N° 3 1955, pp. 134-140.

A. WENGER, A. A., *Expérience et Théologie dans la doctrine de Serge Boulgakov*, dans *Nouv. Revue Théol.*, N° 9 1955, pp. 939-962.

W. WINOGRADOW, *Die Hauptursachen des entgültigen Bruches zwischen der West- und der Ostkirche in orthodoxer Schau*, dans *Intern. Kirchl. Zeitschrift*, N° 4 1955, pp. 229-249.

J. GLAZIK, *L'Église russe orthodoxe et la conversion des païens*, dans *Église Vivante*, N° 7 1955, pp. 347-358.

Anglicans. — Le 28 et 29 décembre une vingtaine de prêtres catholiques anglais se sont réunis à *Spode House* pour discuter la nature et l'extension de l'œcuménisme catholique à la lumière de directives données par le Saint-Siège. Le P. Henry ST. JOHN O. P. souligna la nécessité de rompre les barrières non-théologiques et, en particulier, psychologiques qui empêchent la compréhension entre catholiques et non catholiques. Parlant de l'attitude du Saint-Siège envers le mouvement œcuménique, l'orateur

1. *Id.*, 18 nov., selon *POC, l. c.*, p. 352.

a donné une analyse détaillée de l'Instruction de 1949, en faisant remarquer qu'en Angleterre, tout au moins, l'aspect prudentiel de ce document a été relevé au point de faire presque oublier les autres éléments qui voulaient nettement encourager et promouvoir le travail œcuménique et unioniste catholique. Selon l'ensemble du document, le Saint-Siège considère que ce travail est destiné à devenir partie intégrante et nécessaire de l'apostolat futur de l'Église. Le P. A. A. STEPHENSON S. J. a parlé des ordinations anglicanes. Parmi les autres participants de cette réunion, qui a eu lieu avec la bénédiction de S. Exc. l'archevêque de Birmingham, notons encore Mgr H. F. DAVIS et le R. P. M. BÉVENOT [1].

Protestants. — La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE à Genève a publié le texte des documents issus de la récente Conférence luthérienne panafricaine. Le document *Foi et Confession* aborde les difficiles problèmes de l'islamisme conquérant en Afrique d'aujourd'hui. Ce qu'on y lit sur l'Église catholique est agressif et, du point de vue de l'attitude œcuménique en terre de mission, assez décevant :

Constatant que l'« Église catholique romaine semble avoir entrepris une vaste campagne pour gagner l'Afrique à Rome », la conférence cherche une « réponse à l'hérésie que l'Église de Rome répand aujourd'hui en Afrique ». On fait par là allusion à « l'adoration des saints et des esprits ancestraux » et à la pratique du baptême des enfants de parents païens. « Le membre d'Église moyen doit être informé de l'hérésie de l'Église catholique romaine » affirme la déclaration. « Il faut insister sur l'importance du témoignage personnel en paroles et dans la vie quotidienne, et être prêt à porter la Croix, faisant ainsi ressortir le contraste entre le christianisme évangélique et la manière catholique de vivre et d'adorer que l'on connaît en Afrique » [2].

Mentionnons, à côté de cela, une lettre du bourgmestre réformé de Willemstad (Pays-Bas), M. C. VAN DER HOOFT, qui avait à se justifier d'avoir permis le déroulement d'une

1. Cfr *T*, 7 janvier, p. 22.
2. Cfr *SŒPI*, 16 déc., p. 343.

procession où « les citoyens avaient été forcés de voir les catholiques rendre nettement dans leurs chants les honneurs divins » à Notre-Dame ; en outre, on avait fait usage de la cloche de l'hôtel de ville. Après s'être expliqué, le bourgmestre ajoute : « Vous devez savoir d'autre part que les catholiques romains n'adorent pas des statues comme le firent les Hébreux avec le veau d'or, mais qu'ils voient dans ces statues la représentation du saint dont ils espèrent l'intercession auprès du Christ ». M. van der Hooft termine en suggérant au Conseil de l'Église Réformée Hollandaise de Willemstad, de livrer un combat plus positif : « Combattons d'abord nos propres idoles, l'argent, la propriété, la discrimination des classes sociales... » [1]. Cette lettre a été largement citée, même par la presse protestante.

Quelques articles : Roger MEHL, *Wie lässt sich eine ökumenische Zusammenarbeit mit dem römischen Katholizismus denken ?* dans *Ökumenische Rundschau* (Stuttgart), N° 4 1955, pp. 134-140 [2].

Edmund SCHLINK, *Christus und die Kirche, 12 Thesen für ein ökumenisches Gespräch zwischen Theologen der evangelischen und römischen Kirche,* dans *Kerygma und Dogma,* N° 3 1955, pp. 308-225.

G. DEJAIFVE S. J., *Bible et Tradition dans le luthéranisme contemporain,* dans *NRT,* N° 1 1956, pp. 33-49.

Signalons aussi les deux Bulletins *Una Sancta* (Niederaltaich), novembre 1955 et janvier 1956, avec des contributions des pasteurs LEHMANN, LACKMANN et ASMUSSEN, et de la fondatrice de la *Marienschwesternschaft Darmstadt,* la Mère Dr. M. Basilea SCHLINK.

Notons enfin la parution de deux nouvelles revues en langue française depuis janvier 1956 : l'ORIENT SYRIEN (93, Avenue Paul

1. Cfr *CIP,* 8 déc.

2. « *Comment concevoir une collaboration œcuménique avec le Catholicisme romain?* ». Il s'agit d'une réponse à l'article du prof. E. KINDER (cfr *Chronique,* 1955, p. 314). Contrairement à l'opinion du prof. Kinder, le prof. MEHL estime qu'une participation effective de l'Église catholique au Conseil œcuménique — « à supposer qu'elle, revenant sur des déclarations maintes fois réitérées, y consente » — ferait revenir celui-ci à un stade dépassé, celui de la simple confrontation des doctrines. Ce n'est qu'un contact latéral avec des théologiens catholiques qui pourrait faire avancer la cause. — Cfr à ce propos et, en particulier, à propos de cette distinction les réflexions du P. M. J. LE GUILLOU O. P., dans *VUC,* janvier, pp. 3-9.

Doumer, Paris, 16e) ; BULLETIN D'ORIENTATIONS ŒCUMÉNIQUES (B. P. 2890, Beyrouth, Liban). — On en trouve un compte rendu développé plus loin, dans les *Notes et Documents*.

(Les autres rubriques habituelles doivent être remises à la prochaine Chronique).

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le fascicule de janvier de l'*Ecumenical Review* est consacré aux thèmes que la réunion du Comité Central du Conseil œcuménique tenue à Davos en août dernier a mis au programme des départements *Foi et Constitution* (Facteurs sociaux et culturels affectant l'Unité chrétienne) et *Église et Société* (Pays à rapide changement social : Asie, Afrique et Amérique latine).

ROBERT S. BILHEIMER, directeur de la Division des études. — *Theological Aspects of Rapid Social Change* (Il s'agit surtout de la théologie de l'Homme et de Dieu ; des problèmes sont esquissés et on demande aux lecteurs d'y réagir).

H. D. WENDLAND. — *Social Humanism and Christian Care.* (Entend approfondir la « Sociologie d'Evanston » par un « Humanisme critique » qui s'intéresse au « droit de l'homme à la miséricorde, au droit de devenir un enfant de Dieu » p. 142). E. DE VRIES, directeur de l'Institut de sociologie de La Haye. — *Responsible Society in Latin America* (Commente la récente conférence sur les questions sociales à Sao Paulo, première, croit l'A., à se faire sur ce continent). S. A. J. PRATT. — *Spiritual Conflicts in a Changing African Society. Church and Society in Japan today* (basé sur un rapport préparé pour le Conseil œcuménique par le *Social problems Committee of the National Christian Council of Japan*).

WALTER G. MUELDER, président de la Commission de *Foi et Constitution* sur les « Facteurs sociaux et Culturels ». — *Institutional Factors affecting Unity and Disunity.* (L'A. expose quatre groupes de facteurs sociologiques institutionnels et, usant de la célèbre terminologie de Trœltsch, il les veut comme contexte au problème des Églises en tant qu'institutions sociales). ROBERT S. PAUL, directeur adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey. — *British Churches and the Ecumenical Future* (« la théologie devient ainsi un instrument dans les mains de ceux qui, pour des raisons

très peu théologiques, sont intéressés à maintenir le *status quo* entre les Églises » (p. 183). C'est le cas pour les Églises en Angleterre et pour les Églises missionnaires qui en dérivent et les regardent toujours encore comme leurs Églises-Mères ; d'où l'importance universelle, et donc pour le Mouvement œcuménique, de l'union de l'Église anglicane et des Églises Libres d'Angleterre).

L'*Ecumenical Chronicle* est très fournie et contient :

Une relation sur la visite de la « Mission of Fellowship » que le Conseil œcuménique a envoyée en novembre dernier à l'Église grecque orthodoxe d'Istanbul éprouvée. W. A. VISSER 'T HOOFT. — *Notes on Roman Catholic Writings concerning Ecumenism.* (L'A. croit trouver une grande divergence d'opinions parmi les œcuménistes catholiques sur la compréhension et l'exposé des choses œcuméniques — le jugement sur celles-ci, l'eschatologie — mais aussi, une quasi-unanimité à n'accorder toute leur attention qu'au seul mouvement *Foi et Constitution* et à vouloir à tout prix découvrir une « ecclésiologie » œcuménique, tentative qu'il juge absolument prématurée. Lui-même cependant n'y prête-t-il pas aux p. 195 et 196 ?). JOHN A. HAVEA. — *Church Unity in the South Pacific.* TAKESHI MUTO. — *The Confession of Faith of the Kyodan.* P. DE JONG. — *The Sociological Institute of the Netherlands Reformed Church.*

World Council Diary et une Bibliographie qui contient des recensions bienveillantes de livres catholiques de sociologie, terminent ce très dense fascicule.

Du 6 au 11 février, à GILBULLA, en Australie, a eu lieu la SESSION DU COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil des Églises, la première importante assemblée œcuménique dans l'hémisphère austral [1]. Au moment où nous terminons, les détails n'en sont pas encore rendus publics.

SŒPI du 10 février publie une longue liste d'autres réunions de caractère œcuménique qui auront lieu au cours de cette année.

25 février 1956.

1. Cfr *SŒPI*, 20 janvier.

Notes et documents.

La revue « L'Orient syrien ».

Pour éclairer et situer l'*Avant-Propos* de cette nouvelle publication, qui s'appelle *L'Orient syrien*, la curiosité nous a fait ouvrir un certain nombre de premiers fascicules de revues similaires, et nous avons été surpris de constater cette admirable convergence d'efforts que, depuis plus de soixante ans, différents organismes ou individus ont déployés en faveur du vieux christianisme oriental. Partout le même zèle unioniste, partout la même ferveur, la même douleur de la séparation, la même nostalgie de l'unité.

Plusieurs de ces revues ont dû leur origine au stimulant donné aux catholiques par la Bulle *Orientalium Dignitas* de Léon XIII, par exemple *Bessarione* (Rome, 1896). D'autres utilisaient surtout des mémoires et des récits de voyages ou de séjours d'Occidentaux en Orient. Quelques-unes, peu cependant, avaient un but scientifique précis. De fait il arriva pourtant que la plupart évoluèrent pen à peu dans ce sens. Ce fut notamment le cas de la *Revue de l'Orient chrétien*, qui, une douzaine d'années après la parution de ses premiers fascicules, qui sortaient alors de presse deux fois par mois, s'adjoignit à partir de 1896 un « supplément trimestriel » d'études savantes, qui devint très vite la « revue » tout court, publications de textes, monographies de toutes sortes, dont les débouchés serviraient bientôt à alimenter la *Patrologie orientale* de Graffin et Nau.

Plusieurs de ces revues n'eurent qu'une existence éphémère. D'autres ne se renouvelèrent point à la mort de leur fondateur, ou vinrent expirer à l'une des deux dernières guerres. Parmi celles de création pas trop ancienne, nous trouvons la petite revue « *Stoudion*, bulletin des Églises de rite byzantin », qui parut de 1923 à 1927, et avait pour but de faire la liaison entre les chrétientés de rite byzantin unies a Rome, et aussi — c'était du reste le fait de toutes les revues du même genre — de soutenir chez les Occidentaux un intérêt progressif pour le monde chrétien oriental.

Jusqu'à présent, il faut le dire, pour la plupart des Occidentaux qui, sans être orientalistes, se sont néanmoins ouverts à ces questions, l'Orient s'est presque toujours confondu avec le monde byzantin, avec lequel nous avons été unis jusqu'au XIe siècle. Cet Orient-là, proche de nous, immense et vivant, nous a attirés, nous a inquiétés. L'Orient plus lointain, celui dont nous nous sommes, avec Byzance, séparés au Ve siècle, nous l'ignorons à peu près : aujourd'hui seulement il commence à nous montrer son visage. Il a fallu penser longtemps au premier avant de découvrir le second et mesurer son importance. Or, c'est au devant de cette préoccupation nouvelle du public chrétien cultivé que sont allés ceux qui ont créé aujourd'hui et encouragé l'*Orient Syrien*. « En consacrant une revue aux Églises de langue syriaque, lisons-nous dans l'Avant-Propos, nous avons l'intention de combler une lacune. Nous voudrions faire connaître à un public assez large leurs origines, leurs traditions, leurs liturgies, leurs grands docteurs, les conflits qui les ont divisées ou les divisent encore.... En ramenant l'attention sur les Églises qui sont les héritières des anciens centre de diffusion du christianisme — Jérusalem, Antioche, Édesse — nous avons la conviction que nous mettrons en valeur des trésors de la tradition souvent méconnus, et que nous contribuerons à une meilleure compréhension entre l'Orient et l'Occident ».

Voici le contenu du premier fascicule : 1. *Propos liminaire*, par Mgr KHOURI-SARKIS : I. L'Orient syrien et l'ancien diocèse d'Orient ; II. Syrie orientale et Syrie occidentale ; III. Églises de langue syriaque : Église nestorienne, Église syro-malabare, Église syro-malankare, Église chaldéenne, Église jacobite, Église syrienne catholique, Église maronite ; IV. La Syrie bilingue (pp. 3 à 30, répertoire précis de la situation historique, géographique, liturgique et linguistique des Églises de langue syriaque).

2. *Actualité des études syriennes*, par D. O. ROUSSEAU : I. Les études syriennes et le mouvement biblique ; II. Les études syriennes et le mouvement patristique ; III. Les études syriennes dans leur aspect œcuménique. « Ces chrétientés (syriennes) conclut-on, qui se rattachaient autrefois à la grande métropole d'Antioche, n'ont cherché à s'en séparer que parce que les empereurs byzantins, à chaque reconquête de ces territoires, avaient voulu imposer leur hiérarchie et leurs rites, comme, lors de la IVe croisade, les Latins eux-mêmes avaient tenté de le faire aussi à l'égard des Grecs. Pas plus qu'elles ne voulaient s'helléniser, ces Églises n'ont de raison de

se latiniser. Tout effort que l'on pourra jamais faire pour leur restituer leur véritable et riche culture, toute étude sérieuse et toute démarche pour leur rendre le goût de remonter à leurs sources authentiques sera un effort sain et honnête, utile à la chrétienté tout entière. Car nous avons tous besoin de communiquer avec ces grandeurs passées, et d'en percevoir les harmonieux échos pour rester à la hauteur de notre vocation universelle » (p. 43).

3. *Les Versions de la Bible en usage dans les Églises de langue syriaque*, par D. P. BERASATEGUI. Exposé très clair et complet de la question, malheureusement pas à la page : plusieurs études récentes très importantes sur ce problème, notamment celles de Vööbus qui l'ont renouvelé, semblent ignorées de l'A. (p. 44-65).

4. *Les deux composantes de l'office divin syrien* par le R. P. A. Raes S. J. A propos d'une étude d'A. Baumstark sur l'année ecclésiastique des jacobites, qui est résumée et éclaircie ici.

5. *L'expansion de l'Église syrienne en Asie centrale et en extrême Orient*, par J. DAUVILLIER. Non seulement les Chaldéens ont eu des missions prospères, mais les jacobites également. L'A., qui est peut-être le meilleur spécialiste de ces questions en ce moment, apporte ici une contribution précieuse.

6. *Le Sedro dans l'Église syrienne d'Antioche*, par Mgr KHOURI-SARKIS. Introduction explicative sur la prière appelée *Sedro* dans le rite antiochien, et traduction de deux pièces pour les fêtes du 25 et du 26 décembre.

7. *Notes sur les communautés orientales du Malabar*, par le R. P. E. R. HAMBYE S. J.

8. *Chronique de l'Orient syrien :* le nouveau Patriarche maronite, le nouveau séminaire de Charfet, extension du territoire syro-malabar ; ordination syro-malankare. Bibliographie.

La revue a son administration auprès de son rédacteur en chef, Mgr Khouri-Sarkis, Chorévêque et curé de la paroisse syrienne de Paris, 93 Avenue Paul Doumer, Paris 16e.

II. — Bulletin d'orientations œcuméniques.

Voici encore une nouvelle revue. Elle est « orientale » en tous cas, car elle est née et imprimée au Liban, dans la grande imprimerie St-Paul des Pères de Harissa. Et cependant la présentation éditoriale du premier fascicule qui vient de paraître est écrite par un orthodoxe, M. Albert Laham, un de ces jeunes orthodoxes libanais vraiment œcuméniques, dont le travail déjà connu est une des plus grandes joies et des plus grandes espérances pour tous ceux que préoccupe foncièrement le problème de l'unité chrétienne.

Jamais revue n'a eu une présentation aussi universelle. Jamais des chrétiens de différentes confessions n'ont pu fraterniser comme dans ces pages. « En cette seconde moitié du vingtième siècle, y lisons-nous, l'œcuménisme ne peut plus être considéré comme le nom propre d'une organisation déterminée, mais comme le nom commun de l'effort de ceux qui travaillent pour l'union des esprits, dans la vérité et l'union des cœurs dans la charité. Ainsi entendu, l'œcuménisme n'est point l'apanage d'une confession donnée, mais le fait de tout chrétien conscient des exigences de sa foi, de toute Église consciente de sa mission. » Et l'auteur de l'*Éditorial* poursuit :

« On ne peut nier certes que les Églises chrétiennes ont toujours affirmé leur désir de restaurer l'unité perdue. Mais autre chose est d'affirmer ce désir d'unité, autre chose est de travailler à le réaliser selon les vues du Christ, dans la recherche patiente et désintéressée, dans l'amour et le respect de ses frères, dans la prière et l'humilité. C'est un fait indéniable que les efforts déployés durant les siècles passés par certaines Églises ont eu pour résultat d'envenimer les relations entre chrétiens, d'élargir le fossé qui les sépare et d'éloigner ainsi les esprits et les cœurs. Ces effets déplorables d'un zèle mal éclairé ont été ressentis de façon particulière dans nos pays.

« Le point de départ du travail œcuménique est tout autre. C'est la prise de conscience que ce qui unit les chrétiens est plus fort que ce qui les divise. C'est la reconnaissance que l'unité tant désirée ne sera pas le fruit de nos efforts et de nos conquêtes, mais qu'elle est un don de Dieu, toujours actuel et que nous mériterons par notre fidélité à sa Parole, par notre obéissance à sa Volonté, par le dépouillement de nos intelligences devant sa Vérité, par le crucifiement de nos égoïsmes dans une charité patiente, laborieuse et généreuse

infiniment. Pour le travailleur œcuménique, il ne s'agit pas de chercher à réunir les chrétiens à son Église, mais de préparer la voie à la réalisation plénière de l'unité de ceux qui croient au nom de Jésus. Comme Jean le Baptiste, il n'a d'autre mission que de « préparer, dans le désert, le chemin du Seigneur, d'aplanir ses sentiers ». Aussi doit-il être comme Jean, l'apôtre de la pénitence, c'est-à-dire d'un changement radical des mentalités, des méthodes et des idées « reçues ». Comme lui, il devra s'attendre à être critiqué, accusé, persécuté, et cela dans la mesure où il est sincère, courageux et désintéressé. Il devra se garder à la fois d'un optimisme naïf et d'un pessimisme qui n'est qu'une forme de l'incroyance. Mais il acceptera son destin avec joie, ayant conscience de contribuer à l'édification du Royaume de Dieu.

« Les éditeurs de ce « Bulletin » ont voulu se faire les apôtres du travail œcuménique dans les milieux où les préjugés, le traditionalisme, le formalisme, le prosélytisme, l'orgueil et l'égoïsme communautaires et la méfiance entre chrétiens sont très vivaces. Leur tâche sera d'abord d'informer les lecteurs avec objectivité au sujet de la doctrine, de la spiritualité et de la vie des autres chrétiens. Ils se devront aussi d'orienter leurs lecteurs vers une conception des voies de l'unité plus conforme aux vues du Christ, vers un retour aux sources de leur foi, vers un amour de leurs frères plus concret et plus profond. Ils aideront ainsi, à dépasser, dans cette connaissance et dans cet amour, les obstacles sur le chemin de l'unité.

Tous ceux qui attendent l'avènement du royaume suivent avec sympathie cet effort et prient afin qu'il se poursuive dans la fidélité à l'esprit de loyauté et de générosité qui l'anime ».

Suivent ensuite *Réflexions sur l'Unité* (P. Gannagé), *Méditation sur les trois tentations de l'unionisme* (N. Edelby), une *Revue de la Presse*, où sont cités de larges extraits d'études diverses : du P. Congar, *Neuf cents ans après* (*L'Église et les Églises*, t. I), du P. Tyszkiewicz, *Le visage de l'Orthodoxie*, avec un commentaire du P. C. J. Dumont O. P., de J. Karmiris, *l'Orthodoxie et ses problèmes*.

Le fond même de la revue, et le mouvement qu'elle soutient semblent apparaître surtout dans la série d'*Études œcuméniques*, dont 46 titres sont donnés, et dont la première, *Situation des Églises chrétiennes*, par le P. A. Chicri, directeur responsable de la revue, est développée sous forme de tableaux, de diagrammes et de statistiques qui sont pour la plupart très révélateurs. A propos de la

semaine de prières pour l'Unité viennent enfin cinq pages du R. P. M. Villain, *Dans le Christ priant.* La bibliographie est consacrée au premier tome de l'ouvrage « *L'Église et les Églises* » ,offert à dom Lambert Beauduin.

On n'exagère rien en disant que la parution de cette nouvelle publication est un événement. Enfin, pourrons-nous dire dans nos pays, l'Orient proprement dit — et non seulement les orientaux déversés en Occident — commence à bouger : il entre dans l'ambiance générale du dialogue œcuménique.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

G. von Rad. — Deuteronomium-Studien (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 58). Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1948 ; 2e édition, in-8, 64 p., 3,80 D. M.

L'objet de cet ouvrage est double : 1° le Deutéronome lui-même, 2° la théologie deutéronomique de l'histoire dans le livre des Rois. Par une analyse du caractère propre du style deutéronomique et du rôle joué dans le Deutéronome par les antiques traditions sacrales qu'on y retrouve, par une comparaison du Deutéronome avec la Loi de sainteté et le Code sacerdotal, enfin par un examen des références du Deutéronome à la guerre sainte, l'A. conclut que le Deutéronome se situe dans la ligne de l'ancienne Amphictyonie jahviste et qu'il a été l'œuvre des lévites de province de l'époque de Josias, qui ont voulu restaurer, dans des temps avancés, d'antiques valeurs religieuses et nationales, comme les notions de l'Alliance du Mont Horeb et de la guerre sainte contre les ennemis du peuple de Dieu. Sur bien des points les recherches de l'A. ont confirmé des hypothèses assez généralement admises, comme p. ex. quant à la date de la composition du Deutéronome. Dans ce que l'A. nous dit au sujet de l'origine et de l'évolution de la tradition sacerdotale (pp. 25-30), bien des choses nous semblent toutefois obscures. A la p. 97 l'A. passe peut-être un peu trop vite sur l'objection de ceux qui se demandent comment précisément des lévites de province auraient composé le Deutéronome, qui préconise la centralisation du culte au Temple de Jérusalem. L'A. a-t-il tenu assez compte de l'influence prophétique dans le Deutéronome (p. 98) ? — A la suite de Noth, l'A. revendique le caractère historique des livres des Rois ; toutefois, il s'agit d'une narration historique à caractère théologique ; c'est cette théologie sous-jacente que l'A. appelle « deutéronomique », parce que certains critères pour juger du passé y ont une couleur nettement deutéronomique : il s'agit surtout du culte de Jahvé centralisé au temple de l'Arche (par exclusion de tout culte cananéen sur les hauteurs) qui est devenu la norme suprême et unique pour apprécier les gouvernements des rois successifs de Juda et d'Israël. Cette norme peut paraître à certains modernes un peu anachronique ; elle n'est toutefois pas à considérer comme une nouveauté absolue, mais comme une révalorisation très accentuée de certains éléments antiques de l'Amphictyonie javhiste. Pour l'historien deutéronomique, c'est Dieu lui-même qui dirige l'histoire politique, selon que les rois ont observé ou rejeté les commandements divins. Toutefois la miséricorde de Dieu plus grande envers Juda qu'envers Israël provient en partie des promesses divines à l'égard de la dynastie

davidique. Selon l'A. un élément hétérogène ne serait joint ici à la tradition deutéronomique : le messianisme de provenance prophétique. C'est à cause de David, le roi idéal aux yeux de Javhé, que Dieu épargne Juda pendant de longs siècles ; la rentrée en honneur du dernier roi de Juda à la cour de Evil-Mérodach (4 Rois 25, 27-30) signifierait, aux yeux de l'historien deutéronomique. que Dieu n'a pas rejeté pour toujours la race de David. Ainsi les livres des Rois se terminent par une note d'espérance prophétique. — L'A. s'est proposé comme tâche de savoir se dégager de toutes les opinions devenues trop raides, mais en même temps de s'opposer à toute construction trop libre (p. 25) ; nous croyons pouvoir affirmer qu'il s'en est généralement bien acquitté.

D. M. v. d. H.

A. Gelin. — Les Pauvres de Jahvé. (Coll. «Témoins de Dieu», 14). Paris, Éd. du Cerf, 1953, in-12, 182 p.

Notre époque cherche une réponse au problème de la pauvreté et le chrétien voit en elle une question autant religieuse que sociale. On appréciera l'étude si dense de M. G. par la lumière qu'elle jette sur un thème biblique des plus fondamentaux. Du Deutéronome au Christ la pauvreté était « comme un état scandaleux qui ne devait pas exister en Israël ». Serait-elle la rançon du péché ? Et les échecs humains « ne seraient-ils pas le moyen peineux dont Dieu se sert pour conduire l'homme à la reddition totale... à une purification dramatique de la foi ? ». L'examen du vocabulaire biblique de la pauvreté montre une compréhension de plus en plus religieuse de l'*anawah* comme confiance sans borne, comme disponibilité et humilité devant Dieu. Le terme sera appliqué aux héros de la foi : David, Moïse, Abraham, le Messie (*chants du Serviteur*, Ps. 22), Marie dans son chant de pauvreté. Dans l'enseignement du Christ, en particulier dans les Béatitudes, l'accent spirituel est au premier plan. En appendice un essai bibliographique et un choix de textes sur la pauvreté.

D. N. E.

P. N. Trembelas. — Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu (en grec). Athènes, Zoê, 1951, in-8, 532 p.

— **Commentaire sur l'Évangile selon saint Marc** (id.). Ibid., 1952 ; in-8, 326 p.

— **Commentaire sur l'Évangile selon saint Luc** (id.) Ibid., 1953 ; in-8, 684 p.

— **Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean** (id.). Ibid. 1954 ; in-8, 744 p.

L'A. de ces ouvrages est professeur de théologie pratique à l'Université d'Athènes, et nous possédons déjà de lui des commentaires sur les Épitres de saint Paul et les Épîtres catholiques. Il est un des fondateurs de la célèbre confrérie *Zoê*, et s'occupe du Nouveau Testament depuis plus de quarante ans. L'œuvre du Prof. Trembelas harmonise heureusement les points de vue pratiques et scientifiques. Chaque commentaire est précédé d'une introduction détaillée et le texte est accompagné, en colonne parallèle, d'une paraphrase explicative en grec moderne *katharevousa* dans sa forme la plus simple. Les commentaires et les applications pratiques pour

l'édification du lecteur sont reportés en bas des pages ; ces dernières sont particulièrement adaptées à la prédication. Les commentaires patristiques de l'Église grecque et byzantine sont spécialement mis à profit dans cet ouvrage, car c'est en eux que la tradition exégétique de l'Église grecque s'est le mieux conservée. Ce qui n'empêche que les exégètes modernes non orthodoxes soient aussi largement utilisés. L'A. du reste nous livre occasionnellement ses opinions personnelles. Il ne manque plus, pour que la série soit complète, que paraisse le commentaire sur l'Apocalypse, sur lequel nous avons déjà publié nous-même un ouvrage. La série de M. Trembela, d'une réussite parfaite, rendra à l'Église grecque de précieux services. P. I. BRATSIOTIS.

P. N. Trembelas. — **Le Nouveau Testament avec brève paraphrase.** A. Les Évangiles et les Actes, Athènes, Zoê, 1953 ; in-8, 800 p. ; B. Les Épitres et l'Apocalypse, Ibid., 1954 ; in-8, 576 p.

Ces deux volumes contiennent une paraphrase exégétique de tout le Nouveau Testament, laquelle constitue le fruit et en même temps le couronnement de tout le travail de l'A. durant sa vie. Cette œuvre est destinée à servir considérablement la diffusion et l'étude du Nouveau Testament parmi le peuple hellénique. Le succès extraordinaire remporté en librairie par ces ouvrages prouve combien grande était la lacune qu'ils sont venus combler. P. I. BRATSIOTIS.

Homélies pascales, II : Trois homélies dans la tradition d'Origène. Étude, édition et traduction par P. Nautin (Coll. « Sources chrétiennes » 36). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 128 p.

Ce sont toujours les sept homélies pascales attribuées à saint Jean Chrysostome (*τὰ σαλπίγγα*) et que les éditeurs du XVIIIe s. avaient rejetées dans les appendices des œuvres du saint Docteur qui sont dépecées et restituées ici. M. N. avait éclairci le problème du soi-disant *περὶ τοῦ πάσχα* (VIIe hom. de la série), qui avait fait couler tant d'encre ces dernières années, et l'avait fait paraître dans « Sources chrétiennes » en 1950 sous le titre : *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte.* Les trois homélies qui sont étudiées ici, et qui sont les trois premières du recueil pseudo-chrysostomien, sont examinées minutieusement, non seulement quant dans leur édition manuscrite, mais aussi dans leur contexte doctrinal. L'A. croit pouvoir établir l'existence de « deux grandes traditions qui se partageaient la littérature pascale au IVe et au Ve siècle : la tradition d'Hippolyte et celle d'Origène » qui nous révèlent « deux perspectives différentes et complémentaires sur le mystère chrétien » (p. 10). — Des deux homélies restantes (IV et V), M. N. nous dit un mot dans une note complémentaire de l'introduction (pp. 31-32) : elles sont dépendantes l'une de l'autre, toutes deux dépendantes à leur tour de l'hom. I, et sont en tous cas d'un autre auteur. Leur intérêt théologique est très médiocre, tandis que les trois premières éditées ici sont doctrinalement riches et belles. C'est à une tradition homilétique inspirée d'Origène qu'il faut rattacher ces dernières. — Inutile de faire l'éloge de l'acribie de l'A. qui s'est maintes fois révélée dans de nombreux travaux. D. O. R.

Albert Houssiau. — La Christologie de saint Irénée. (*Dissert. ad Gradum Magistri*, sér. III, t. 1). Louvain, Publications universitaires, 1955 ; in-88, XX + 277 p.

La thèse de maîtrise en théologie de M. A. H., est consacrée à l'étude de la christologie de l'évêque de Lyon à partir des données de l'analyse littéraire. Après un préliminaire sur les noms et titres du Christ dans l'œuvre d'Irénée, l'A. replace ses conceptions théologiques dans la problématique anti-valentinienne et anti-marcionite : les idées aberrantes des hérétiques sur le Verbe et le Monogène, le Christ et le Sauveur, donnent à l'évêque de Lyon l'occasion de préciser la doctrine orthodoxe. Dans une première partie, M. H. situe les questions christologiques dans le cadre plus vaste du problème de l'unicité de Dieu dont il n'est qu'un aspect. Contre les ptoléméens, Ir. indique la portée véritable de la nouveauté de la présence du Seigneur par l'incarnation. La seconde partie aborde les problèmes chr. proprement dits, l'unité du Christ-Jésus, la signification de son onction par l'Esprit au baptême, la notion de médiation et de récapitulation. Enfin un dernier chapitre est consacré à la notion de corps incarné du Christ. — Convaincu qu'une étude d'Irénée comporte nécessairement l'examen de ses sources, M. H. donne des analyses littéraires détaillées des notions-clefs de sa christologie, qui font apparaître leur évolution par rapport aux théologiens antérieurs : παρουσία, ἔλευσις, χριστός, ἀνακεφαλαίωσις sont étudiées soigneusement et l'A. fait ressortir l'originalité propre des conceptions d'Irénée sur chacune de ces notions. Cette étude des sources l'amène souvent à prendre position contre les théories bien périmées de Loofs dont il réfute vigoureusement les découpages arbitraires et les reconstitutions de sources hypothétiques.

Le grand mérite de la thèse de M. H consiste justement dans cet effort loyal pour examiner en eux-mêmes les divers aspects de la christologie d'Ir. Délibérément il a évité d'aborder la sotériologie qui était en dehors du sujet qu'il s'était fixé. Il en résulte cependant un certain malaise, car les problèmes de christologie ne sont posés dans la réfutation de la gnose que dans la mesure où ils affectent la théologie du salut. Ce malaise est renforcé encore par l'impression générale d'un travail sérieux, intelligent, mais hâtif. La question du Logos endiathetos — Logos prophorikos (p. 165-166), par ex., qui concernait directement le propos de M. H., ou celle de l'âme humaine du Christ (p. 246-247) eûssent mérité un traitement plus approfondi. Enfin on est constamment dérouté par les incessantes restitutions de mots grecs à partir du latin, restitutions trop souvent bien discutables pourtant. Ainsi p. 218 la traduction de IV.6.2 (et non 6.1) est non seulement différente de celle de la p. 78, mais les termes grecs proposés (ἀνακεφαλαιώσηται — εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσας) ne sont plus les mêmes ! Plus grave que cela, p. 176, l'A. traduit un passage de III.9.3 où il rend *de abundantia unctionis ejus* : « par la plénitude de son onction ». C'est déjà forcer le texte, mais ajouter encore entre parenthèses *πληρώματος, ne correspond plus à rien, car la référence à Jean 1.16 n'est nullement impliquée par l'argument. Trop de restitutions de ce genre, gratuites et inutiles, nuisent à la portée des analyses de ce travail. — Mais ces remarques n'enlèvent pas à M. H. d'avoir frayé une voie nouvelle en appliquant au texte d'Ir., les méthodes qui ont fait leur preuve dans la critique bibli-

que. Le beau lexique de D. Reynders lui en a facilité l'application et lui a, pour une bonne part, permis d'examiner de façon à peu près exhaustive un aspect de la théologie de l'évêque de Lyon qui fait ressortir tant son originalité que la solidité de sa doctrine. D. E. L.

Lactance. — De la Mort des Persécuteurs. Introd., texte critique et traduction de **J. Moreau** (vol. I) et commentaire du même (vol. II). (Coll. « Sources chrétiennes » 39). Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-8, 482 p. en 2 vol.

Cette édition du *De Mortibus Persecutorum* publiée par M. J. M., professeur à l'Université de la Sarre, rompt avec les habitudes de la coll. « Sources chrétiennes » en ce qu'elle consacre au petit ouvrage de Lactance un volumineux commentaire qui occupe tout le 2e tome. C'est là une initiative courageuse qui sera bien accueillie par les spécialistes. Élève du grand byzantinologue H. Grégoire, M. M. s'est attaché à mettre en lumière l'importance capitale du D. M. P. pour l'histoire de la paix de l'Église (p. 44 et ss. et p. 73) et l'on retrouve dans son travail la tendance du maître à minimiser les persécutions antérieures (pp. 49-50, 228-230 et *passim*). L'œuvre serait à situer entre 316-324 et plus précisément entre 318-321, dates auxquelles l'A. devait se trouver à la cour de Trèves ou d'Arles. Relatant des événements contemporains, Lactance n'a pas eu à utiliser des sources écrites, comme l'avaient supposé gratuitement Silomon, puis H. Roller. C'est un témoin oculaire qui parle et dont le récit, bien que tendancieux car il défend une thèse, ne peut être suspecté. M. M. nous donne l'édition critique d'un texte difficile et son commentaire est d'une grande richesse. Ce beau travail fait honneur à la coll. qui l'accueille.
D. E. L.

Dr. Karl Vischer. — Basilius der Grosse. Bâle, Reinhart, 1953 ; in-8, 177 p.

Dissertation pour obtenir le titre de Docteur en Théologie à l'Université protestante de Bâle. Synthèse des idées de saint Basile sur la culture classique, le monachisme, l'union des Églises, les rapports de l'Église et de l'État. Dans un Excursus, l'A. se demande pourquoi saint Basile n'a pas traité dans ses épîtres de la Primauté du Siège de Rome, tandis que son contemporain Optat de Milève a traité de façon explicite cette question. Il montre que ce n'est pas une lacune, dans la théologie de saint Basile, mais que la conception différente de l'Église en Orient ne postulait pas ce problème. D. T. B.

Théodoret de Cyr. — Correspondance, I. (Éd. « Sources chrétiennes », 40). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 137 p.

Théodoret doit être compté parmi les plus grandes figures de la patristique, parce que l'amour de l'Église l'a empêché de perdre le sens de l'Unité — comme c'est arrivé à plusieurs autres — dans sa lutte contre saint Cyrille d'Alexandrie. Il a été considéré aussi comme un des plus grands exégètes de l'antiquité, et Mabillon le recommande dans son *Traité des Études monastiques* comme le plus apte à intéresser de ce point

de vue les jeunes étudiants. De fait cependant, sa manière exégétique paraîtra aujourd'hui ennuyeuse, et nous ne la conseillerions pas avec autant d'empressement. Sa correspondance d'autre part est vivante. Elle compte plus de deux cents lettres en grec et un peu moins de trente qui nous restent en latin. L'éditeur du présent volume nous en donne ici cinquante-deux, écrites à des correspondants variés, dont l'introduction retrace la physionomie. — Le milieu historique est bien décrit dans la première partie de cette introduction, et le grand Docteur, ami de Nestorius, quoique d'une orthodoxie irréprochable, nous apparaît ici comme le véritable champion du dogme de Chalcédoine. — L'édition est soignée. Nous attendons les volumes suivants de cette correspondance.

D. O. R.

Polycarp Sherwood O. S. B. — The Earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. (Studia Anselmiana 36). Rome, Herder, 1955 ; in-8, XV-235 p.

L'édition critique et l'étude approfondie des œuvres de saint Maxime le Confesseur, qui fut de son temps un lien vivant entre les Églises orientale et occidentale, requièrent encore beaucoup de travaux d'approche et de détail. L'œuvre présente en est un modèle ; elle ne concerne que les *Apories* de Grégoire le Théologien et du Pseudo-Denys. Après une description externe du livre et une analyse des *difficultés* en particulier, l'A. en arrive, dans la seconde partie, à l'attitude de saint Maxime vis-à-vis de l'origénisme : d'un côté dépendance de Justinien, de l'autre réfutation du mythe origéniste qui va au fond des choses. Elle est démontrée par sa doctrine sur la triade : substance, puissance, opération, sur l'*ecstasis*, sur le *logos*, le *koros* et l'*apocatastasis*. Le tout est situé dans le cadre historique où les influences monastiques sont très réelles. C'est aussi dans ces milieux-là qu'elle s'est manifestée encore bien plus tard. D. I. D.

H. J. Kraus. — Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes. (Theol. Abhandl. 19) Munich, Kaiser, 1954 ; in-8, 132 p., 8.28 DM.

Les exégètes se complaisent à louer ce livre tant pour l'intérêt de ses conclusions que pour la limpidité de l'exposé. En fait, l'A., en nous donnant l'histoire de la fête des Tabernacles, apporte une lumière nouvelle sur l'histoire du culte d'Israël. Constatant l'insuffisance des thèses de Wellhausen et l'improbabilité d'une fête de l'Intronisation de Yahvé dans le sens de Mowinkel, l'A. aborde son sujet par trois voies différentes, l'examen du calendrier cultuel, l'histoire des formes et l'étude des thèmes relatifs au culte. Déjà von Rad avait vu le caractère cultuel de tout le Deutéronome et de la « tradition sinaïte ». Pour notre auteur, le *Sitz im Leben* de cet aspect cultuel serait une fête de renouvellement de l'alliance ayant un rôle de purification. La royauté s'attacha à harmoniser l'alliance mosaïque avec l'alliance davidique et le roi devint le médiateur de l'alliance. La particularité du culte vétérotestamentaire serait ainsi « la représentation de l'histoire du salut » dans un contexte de « renouvellement » et sous une forme « dramatique ». Il se différencie ainsi des cultes babylo-

niens, égyptiens et palestiniens dont il a le cadre, mais dont il ne partage pas le « mythe ». Ouvrage important autant pour l'histoire d'Israël que pour celle du culte chrétien. D. N. E.

Mgr J. Nasrallah. — Marie dans la sainte et divine Liturgie byzantine. Paris. Nouvelles Éditions latines, 1955 ; in-8, 112 p., 8 hors-textes.

L'A. a fait précéder son étude doctrinale des textes (*Marie dans l'Office de la prothèse, dans la liturgie des catéchumènes, dans la liturgie des fidèles*), d'une première partie extrêmement suggestive : *Place de Marie dans l'iconographie d'un sanctuaire byzantin.* Ce qui frappe avant tout le lecteur, c'est l'harmonie et la cohérence avec lesquelles le culte de la Vierge y est inséré dans l'ensemble des mystères chrétiens. Présente à la pensée des grands docteurs de l'Église grecque dès le Concile d'Éphèse, et même avant, la mariologie n'y a pas été, comme chez nous, la projection d'une dévotion plus tardive, demeurant comme juxtaposée aux données essentielles du Culte. L'ouvrage est bien présenté, sérieux, et orné de belles reproductions. D. O. R.

T. F. Torrance. — Calvins Lehre vom Menschen. Zurich, Zollikon, 1951 ; in-8, 208 p.

L'accueil favorable fait à l'original anglais de cet ouvrage n'a pu que hâter la parution de cette traduction allemande. Comme tant d'autres, l'A. s'est rendu compte de ce que le calvinisme d'aujourd'hui s'est éloigné considérablement des idées du réformateur lui-même. Ceci s'explique en partie par le style « didactique » et la complexité des définitions théologiques de Calvin. Par souci de se rendre accessible aux masses auxquelles il s'adressait, il se répète et paraît parfois se contredire. Ceux qui ont voulu synthétiser sa doctrine (voire d'après les cadres aristotéliciens) l'ont ainsi faussée. Aussi M. T. présente-t-il cette doctrine sans aucun commentaire ; les textes de Calvin qu'il cite forment presque la moitié de cette étude. L'A. y témoigne à nouveau de sa connaissance profonde de l'œuvre de Calvin ; il a exposé cette doctrine confuse d'une manière aussi claire qu'exhaustive. D. P. B.

Initiation théologique, par **Un groupe de théologiens, t. IV.** Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-8, 996 p.

Nous avons recensé jadis les trois premiers volumes de cet ouvrage remarquable. Le présent et dernier tome (IV) est consacré à l'économie du salut : Le Christ, l'Église, la mariologie (ou plus précisément Marie et l'Église), les sacrements, l'eschatologie (le retour du Christ). On reconnaîtra aisément, un peu modernisée, la III^a pars de la Somme théologique. Plusieurs se sont parfois étonnés de ce que saint Thomas ait mis en queue de ses traités l'Incarnation et les mystères qui en découlent, alors que, suivant la tradition des anciens, le mystère du Christ, de sa passion et de sa résurrection constituait l'essence même du christianisme. Quoique cette méthode puisse avoir des inconvénients et aboutir à des conceptions

étranges (on se rappelle la boutade « après tout l'Incarnation n'est qu'un fait ! »), les éditeurs ont cru devoir la maintenir et s'en sont expliqués dans l'introduction à ce volume (p. ex. § 3 : « théologie et non pas christologie »). Le principal motif de cette arrangement nous paraît cependant être surtout la fidélité à saint Thomas et la difficulté dans laquelle on se trouverait pour l'organisation des traités s'il fallait inaugurer une nouvelle ordonnance. — Le ch. I comprend entre autres une excellente esquisse du développement de la christologie (H.-M. Manteau-Bonamy) ce qui est peut être le moyen le plus commode de faire comprendre aux étudiants l'ensemble de la doctrine et les positions des écoles. Elle est suivie de deux tableaux, le Ier sur les trois opinions du Lombard, le second sur les hérésies christologiques, avec l'explication du schéma par D. G. Ghysens. — La sotériologie a été confiée au P. Mellet, la mariologie à R. Laurentin, l'ecclésiologie au P. Liégé. La théologie des sacrements est l'œuvre des PP. Roguet, Camelot, Grail, Mellet, Henry, Gy et Robillard. L'eschatologie et toutes les réflexions et perspectives qui suivent chaque chapitre sont l'œuvre du P. Henry, qui fut la cheville ouvrière de cet important travail. — Outre les nombreuses illustrations, signalons aussi un lexique théologique de 42 p., un index des noms propres et un index analytique, le tout portant sur les quatre volumes. D. O. R.

Yves M.-J. Congar, des Frères Prêcheurs. — Jalons pour une théologie du laïcat (Unam Sanctam 23). Paris, Éditions du Cerf, 1953 ; in-8, 683 p.

La Somme ecclésiologique du P. Congar se déploie. Le présent « cahier » dépasse en volume son antécédent : *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* (v. *Irén.* 24 (1951), p. 508-511). Il a été préparé par plusieurs travaux d'approche et a paru en 1953. La seule excuse pour en parler avec autant de retard pourrait être la nature même de l'ouvrage, en tous points semblable à celle de *Réforme (R)* : rédaction interrompue à plusieurs reprises, manque de détachement envers le volumineux fichier que l'A. s'est longuement constitué et qui passe maintenant dans des notes surabondantes, et cela sciemment à titre de sources d'information ; nombreuses idées seulement esquissées et dont le développement est remis à plus tard, en l'occurrence à un volume d'*Études conjointes* qui n'a pas encore paru, mais son plan est donné p. 14, n. 12. Ce caractère touffu de l'ouvrage est compensé par une excellente *Table analytique des Chapitres* qui est dans la meilleure tradition congarienne.

Le volume comprend une *Introduction* consacrée au *Problème actuel d'une théologie du laïcat* et aux circonstances qui le rendent actuel (entre autres le Congrès mondial de l'Apostolat des laïcs tenu à Rome en septembre 1951) ; une *Première Partie* divisée en deux chapitres : *Position d'une théologie du laïcat* (environ 40 p.), *Position du laïcat* (environ 70 p.) ; une *Deuxième Partie* en six chapitres : *Les laïcs et la Fonction sacerdotale de l'Église* (plus de 150 p.), *Les laïcs et la Fonction royale de l'Église* (environ 50 p.), *Les laïcs et la Fonction prophétique de l'Église* (environ 100 p.), *Les laïcs et la vie communautaire de l'Église* (environ 30 p.), *Les laïcs et la Fonction apostolique de l'Église* (env. 80 p.), *Au Monde et pas du Monde (Spiritualité et Sanctification des laïcs engagés dans le*

Monde, env. 80 p.) *Conclusion*. Suivent un *Petit lexique des Termes techniques* et une *Table des Auteurs cités*. Le P. C., ne prétendant pas faire du définitif, offre son travail à la discussion et le soumet « au jugement de la Hiérarchie, gardienne de la Tradition dont on l'a voulu abondamment nourri » (p. 14).

On comprendra aisément qu'un compte rendu de ce qu'on peut appeler une « Somme du laïcat » ne puisse entrer dans cette discussion ; il tâchera seulement d'en faire un honnête résumé et d'en signaler les côtés les plus nouveaux et les plus intéressants pour l'« œcuménisme ».

C'est le chapitre *Position du laïcat* qui fournit la clé du problème ; les chapitres suivants en sont, et les « cahiers » ultérieurs en seront, une amplification, « plérôme », afin d'arriver à une « ecclésiologie totale » (p. 13) qui n'existe pas encore dans la littérature théologique catholique, celle-ci se limitant le plus souvent à une « Hiérarchiologie ». Je cite cette phrase spécialement représentative : « La hiérarchie exerce la médiation des moyens de grâce entre le Christ et les fidèles ; ceux-ci exercent une médiation de vie, qui est aussi dans un ordre un moyen de grâce, entre le Corps du Christ et le monde. C'est en eux et par eux, que celui-ci est attiré à celui-là, soit pour se muer en lui, s'il s'agit de sa part proprement humaine, soit pour se finaliser vers lui, s'il s'agit de sa part cosmique » (p. 158).

Le P. C. appuie ces affirmations sur plusieurs grands principes ecclésiologiques : 1) Celui qu'il exposait déjà dans *R* c'est-à-dire la distinction dans l'Église entre les moyens de grâce appartenant à son côté structural et la vie de grâce appartenant à son côté communautaire, qui est le « plérôme » du premier. Ces deux côtés sont connexes et nécessaires l'un à l'autre. « L'Église se réalise par un rapport vivant entre deux pôles qu'on pourrait appeler le pôle hiérarchique et le pôle communautaire. Quand une fois on a vu cela, une foule de textes et de faits s'éclairent, l'histoire de l'ecclésiologie se dessine, on recueille un dossier de notations qui, très vite, preud les proportions d'un volume » (p. 357). 2) Les notions interdépendantes de *Royaume, Église et Monde* (c'est le titre d'un paragraphe du chapitre susdit) ; le Royaume est l'état d'intégrité et de réconciliation de toutes les choses créées, résultant de leur pleine soumission au pouvoir royal du Christ ; l'Église est la portion d'humanité où s'exercent pleinement les pouvoirs sacerdotal, royal et prophétique du Christ, elle est ainsi comme la « cellule germinale » du Royaume ; le Monde, lui, est le cosmos et la portion de l'humanité qui, tout en étant de droit soumis aux pouvoirs du Christ, ne le sont pas de fait. L'Église et le Monde, chacun à sa façon, tendent vers la plénitude du Royaume. Ici, entre d'une part l'« eschatologisme » qui n'admet aucune coopération humaine à la venue du Royaume lequel est pur don de Dieu, et d'autre part l'« incarnationisme » qui fait de celle-ci l'instrument majeur de cet avènement, le P. C. adopte une position moyenne : elle estime que le don de Dieu vient couronner et transfigurer l'effort humain ; celui-ci cependant, à moins de courir le risque de graves déformations, a besoin d'être purifié par une rigoureuse ascèse et d'être fondé sur une saine théologie, la thomiste, qui prend la nature au sérieux, tout en tempérant ce « naturalisme » par la Sagesse : « Respect du Principe comme principe, respect des éléments comme éléments, chacun au *prorata* de sa vérité, telle est la grâce providentielle du thomisme » (p. 144). Alors la coopération humaine dans le monde devient une christo-

finalisation du cosmos ; non pas une sacralisation imposée de l'extérieur, laquelle fut le piège du moyen âge ; elle donne un sens à l'histoire humaine et rencontre d'un point de vue essentiellement chrétien la problématique des philosophies non chrétiennes de l'histoire, du marxisme p. ex.

Dans ce processus historique qui n'est qu'un cas particulier des relations générales de la nature et de la grâce, le laïc a un rôle bien à lui pourvu qu'il soit lui-même ce qu'il doit être, un homme pour lequel les choses existent. Ce rôle est double : dans l'Église et dans le Monde. Dans l'Église les laïcs ne sont pas seulement des objets passifs du ministère hiérarchique, ils participent activement, mais dans l'ordre de la vie, aux fonctions, non pas aux pouvoirs, hiérarchiques, ils construisent l'Église d'en bas (p. 299), ou, pour dire mieux et plus traditionnellement, ils sont associés à la hiérarchie « dans l'ordre de l'information, du conseil, de la diffusion et de l'application » (p. 401). Dans le monde, les laïcs ont une mission proprement spirituelle, celle de christianiser le profane tout en le respectant parfaitement ; à cette fin ils ont besoin d'une spiritualité que le théologien doit les aider à élaborer. Pour conclure je cite deux phrases « les laïcs sont à la fois le Monde et l'Église, ce que ne sont ni les clercs, ni les moines » (p. 641) ; « C'est pourquci la fonction laïque est, comme telle, nécessaire à la mission de l'Église et au programme de l'Économie de la grâce. Les laïcs sont les sujets propres et irremplaçables de certaines activités par lesquelles cette mission et ce programme peuvent s'accomplir pleinement » (p. 642). L'oubli de ce rôle du laïcat conduit du côté de l'Église au cléricalisme, du côté du monde au laïcisme (p. 77-78).

Passons à quelques remarques. Les Jalons que le P. C. apporte dans son livre à la théologie du laïcat, sont importants surtout au point de vue méthodologique : l'allure traditionnelle qui aurait cependant gagné si l'A. s'était appuyé davantage sur les sources que sur les travaux ; la conviction qu'une théologie du laïcat ne peut se faire que dans le cadre d'une ecclésiologie « totale » et que, à la fois, celle-ci ne peut se faire sans y introduire le laïcat. Ce sont là deux voies qui semblent bonnes.

Un *excursus* œcuménique maintenant. Le P. C. connaît l'importance œcuménique de son sujet (cfr p. 9) ; elle a encore grandi depuis l'assemblée d'Evanston qui fut, au fond, une conférence sur le laïcat. La position médiane qu'il adopte dans la controverse entre « eschatologiques » et « incarnationnistes » ressemble beaucoup à l'« eschatologie active » du rapport sur l'espérance, à cette conférence, ressemblance due à des sources communes peut-être ; constatons cependant une différence : le P. C. estime que la puissance royale du Christ ne s'exerce pas sur le monde tandis que le *consensus* œcuménique lui reconnaît une action incessante de jugement et de pardon sur lui. — Quant à l'Orthodoxie, notons une critique très forte parce qu'intelligente de la *Sobornost* (p. 390-96) terme qui est rendu excellemment par « collégialité » ; ensuite toujours la même « eschatologie active » prônée par certains philosophes religieux russes ; enfin le P. C. aurait pu, je pense, trouver bien des choses intéressantes à son point de vue dans la théologie byzantine sur la continuation du ministère royal du Christ dans l'histoire.

Concluons que le livre apprendra beaucoup au théologien. En fera-t-il autant au laïc ou faudra-t-il que l'A. le réécrive dans cette intention ? Les deux sont possible parce qu'il y a, ne l'oublions pas, laïc et laïc.

D. C. LIALINE.

G. Philips. — Le rôle du Laïcat dans l'Église (Cahiers de l'Actualité religieuse). Paris-Tournai, Casterman, 1954 ; in-8, 248 p.

M. PHILIPS, professeur à l'Université de Louvain, consacre, lui aussi, une étude au problème du laïcat qu'il considère comme essentiellement connexe à celui du temporel ; il le fait parce qu'il en reconnaît la brûlante actualité, mais d'ordre apostolique, plutôt qu'ecclésiologique. Si le P. CONGAR a voulu s'appuyer sur la Tradition pour traiter le sujet, notre auteur se confine aux principes spéculatifs qu'il applique ensuite aux divers secteurs du temporel. Le laïc a ici d'après lui un rôle important à jouer et de plus, irremplaçable par le clerc ; mais pour pouvoir l'exercer convenablement, il doit au préalable se laisser docilement former par ce dernier. Son action sera d'ailleurs du domaine de la morale sociale et ne touchera guère au problème de l'édification, pour ainsi dire physique, du Royaume de Dieu. Bien que n'ignorant pas l'actualité œcuménique, M. Ph. n'en rencontre que la problématique laïque. Deux Index (onomastique et systématique) facilitent la consultation du volume. Relevons en passant une affirmation surprenante : p. 131 il est dit que le Christ dans son ministère envers les misérables, les touchait tous « les possédés seuls exceptés ». D. C. L.

Prot. N. Afanasjev. — Služenie mirjan v Cerkvi (Le ministère des laïcs dans l'Église, en russe) (Coll. L'Orthodoxie et l'actualité, 4). Paris, Éd. du Bureau de pédagogie religieuse auprès de l'Institut théologique de Paris, 1955 ; in-8, 78 p.

L'A. connaît l'actualité de la théologie du laïcat chez les non-orthodoxes ; il connaît aussi la situation faite au laïcat dans l'Église orthodoxe contemporaine, la russe au moins. Il limite sciemment son sujet au ministère laïc *dans* l'Église. Il le considère comme anormal dans l'Orthodoxie d'aujourd'hui par suite de l'influence de la théologie scolaire ou scolastique qui, faut-il conclure, a corrompu ici la vraie foi. Celle-ci, doit être cherchée dans la Tradition, la liturgique surtout. Il conclut après l'avoir rapidement passée en revue, que les laïcs ont un véritable ministère dans l'Église, distinct de celui des « présidents » de l'assemblée ecclésiastique, mais intimement uni à lui. Les laïcs le sont au premier chef et jusqu'à la concélébration dans le sens fort du mot, dans le ministère sacerdotal, en tant que prêtres et rois. Dans les ministères de gouvernement et d'enseignement ils ne sont plus concélébrants mais ils rendent seulement témoignage de ce que ces ministères exercés par les « présidents » au nom du Christ et non au leur, se font comme il sied dans l'Église. Nous reconnaissons ici la thèse de la *Sobornost*. Mais elle semble dépassée en ce qui concerne le ministère sacramentel. L'A. aurait pu étudier davantage sur ce point la liturgie et la théologie du sacrement de l'Ordre auquel il refuse absolument d'être une consécration à effets ontologiques (caractère) laquelle « désacraliserait » les laïcs, consacrés aussi bien que leurs « présidents ». — Le P. A. connaît le livre du P. Congar mais n'en a pas saisi, semble-t-il, la distinction ecclésiologique fondamentale qu'à juste titre ce dernier estime si éclairante pour l'étude de la Tradition. L'exégèse que notre auteur en fait a pour prémisse l'impossibilité de consécrations diverses dans

l'Église, et l'existence d'une seule, le Baptême. Relevons une conclusion que le P. A. ne tire pas mais qui s'impose semble-t-il ; je la mets « en forme : *Majeure :* » les sacrements et les actions sacrées *(Svjačennodestvija)* ne se font pas par des groupes séparés du Corps de l'Église, mais (contrairement à ce qu'il admet pour les autres ministères, l'A. n'envisage pas ici qu'ils pourraient se faire *in nomine Christi* aussi) inséparablement par tout le peuple de Dieu » (p. 31) ; ainsi, « il est certain que quand les prières sont dites secrètement, il ne peut être question de concélébration du peuple avec son évêque » (p. 37). *Mineure :* Or, l'épiclèse se dit secrètement : *Conclusion :* l'Eucharistie n'est donc plus valide dans l'Orthodoxie contemporaine. — On dirait que comme dans son livre précédent (cfr *Irén.* 26 (1953), p. 423) le P. A. se complaît à embrasser une position théologique diamétralement opposée à la pratique orthodoxe contemporaine, mais il le fait avec un souci d'érudition et d'orthodoxie indéniable. Quel sera le jugement des « présidents » sur soa travail ? On aimerait le savoir pour le bien de l'Unité chrétienne. D. C. L.

Max Thurian. — Mariage et Célibat. Introd. de R. Schutz, prieur de Taizé. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-12, 156 p.

Ce petit livre a tout d'abord le caractère d'un audacieux témoignage. Il est audacieux en effet d'affirmer au sein de l'Église réformée la valeur du célibat consacré, surtout lorsque ce témoignage est porté par quelqu'un qui n'est pas seul à vivre sa doctrine mais la partage avec de nombreux frères. — La Ire partie de l'ouvrage traite du mariage chrétien, et peut être considérée comme une des meilleures études modernes sur ce sujet. C'est la 2e surtout qui est neuve ici : *L'Engagement du célibat.* L'A. révélera à beaucoup que la doctrine de Calvin admettait le célibat comme une véritable vocation dans l'Église. L'idée — le mot du moins — de virginité lui plaît moins : nous croyons qu'un contact avec les documents de la tradition corrigerait ou nuancerait son appréciation. Appuyé sur les textes scripturaires, les Pères de l'Église ont magnifié la virginité chrétienne, particulièrement rehaussée par le martyre glorieux de plusieurs vierges qui conservèrent héroïquement leur corps chaste. — Pour comprendre la théologie catholique de la « supériorité » du célibat consacré sur le mariage, il faut le voir en son sommet, et l'intégrer dans la donation totale qui comprend tous les autres renoncements, détachement des biens extérieurs et de la volonté propre par amour pour le Christ, etc. — Quant à l'interprétation de I Cor. 7, 36 sv., dans le sens d'une recommandation aux continents et aux vierges vivant ensemble, quoiqu'elle semble expliquer mieux quelques mots du texte, elle est loin d'être convaincante. Achelis l'avait déjà proposée il y a plus de cinquante ans. Si l'argument philologique est plus fouillé par les modernes, il ne peut tout de même s'imposer. Ce texte restera toujours difficile à bien expliquer. Cet ouvrage nous a beaucoup appris, et nous ne pouvons que le recommander.

D. O. R.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 1952 et 1953, éd. par J. Beckmann, 79e et 80e années. Gütersloh, Bertelsmann, 1953 et 1954 ; in-8. XII-523 et XV-487 p., 30 et 30 DM.

Chaque tome de cet annuaire contient une série de contributions excellentes sur les événements et les problèmes qui préoccupaient l'Église évangélique allemande dans les années respectives. L'éditeur lui-même a pris à sa charge le *kirchliche Zeitgeschichte* qui occupe près de la moitié des volumes : la situation critique et les luttes incessantes dans la zone soviétique font l'objet d'un chapitre spécial. Dans le volume de l'année 1952, le Pf. W. SUCKER continue sa revue du catholicisme allemand 1945-1950 (lutte pour l'école ; question sociale ; colonisation, constructions ; peuple de la campagne ; les laïcs dans l'Église ; l'année sainte 1950 ; cf. *Irén.*, 1952, 211). La controverse autour du cas Bultmann suit son cours dans les deux tomes et le jugement dans le *Lehrzuchtfall* Baumann est rapporté dans l'année 1953. Notons encore dans le même tome *Église et Israël* de VON HARLING, *La Mission allemande évangélique chez les païens (1948-1953)* de W. HOLSTEN, et dans le précédent *La mission intérieure* du pasteur B. HEYNE. Chaque volume se termine par des statistiques très détaillées d'après les *Länder* et par l'état du corps enseignant dans les facultés de théologie et dans les écoles supérieures ecclésiastiques.

D. I. D.

Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft. T. I-III. Vienne, Herder 1951, R. M. Rohrer 1952 et 1954 ; in-8, 163, 191 et 182 p., nombr. ill.

Cet annuaire a succédé aux *Mitteilungen* de la Société byzantine autrichienne. Fondé par le prof. Vladimir Sas-Zaloziesky, il se trouve depuis le t. III, sous la rédaction de l'actuel directeur de la bibliothèque nationale de Vienne, le Dozent H. Hunger. Vu la spécialité de son fondateur, une partie notable est consacrée chaque fois à l'art et à l'archéologie byzantines. Ainsi, le livre de M. E. H. SWIFT, *Roman sources of christian art*, Columbia, 1951, donne l'occasion au professeur de Graz (sous le titre *Westrom oder Ostrom?*) de consolider sa thèse que l'art figuratif byzantin n'est que la continuation conséquente de l'art de la Rome impériale (t. II, 149-174). Parmi les autres études nous voudrions signaler E. GIORDANI, *Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms* (t. I, 103-134) ; P. E. ENEPEKIDES, *Der Briefwechsel des Maximos Margunios, Bischof von Kythera (1549-1602)* (ib. 13-66) ; E. v. IVANKA, *Hesychasmus und Palamismus* (t. II, 24-34) ; F. DÖLGER, *Politische und geistige Strömungen im sterbenden Byzanz* (t. III, 3-18) ; E. v. IVANKA, *Der Fall Konstantinopels und das byzantinische Geschichtsdenken* (ib. 19-34) ; et enfin J. CROQUISON, *Un pontifical grec à peintures du XVIIe siècle* (de la bibliothèque Gennadion d'Athènes ; ib., p. 123-170).

D. I. D.

Paul Rabbow. — Seelenführung. Methode der Exerzitien in der Antike. Munich, Kösel, 1954, in-8, 355 p.

Ce livre veut « servir à la pénétration historique et à un enrichissement de l'éducation », et en même temps « rendre un service à un secteur essentiel (*zentraler Bezirk*) de la pratique éducative de l'Église chrétienne ». L'A. nous montre ainsi la richesse (très souvent inconnue) de la méthode

« psychagogique » de l'antiquité, spécialement autour de Plutarque Epictète et Sénèque, des écoles stoïcienne et épicurienne, jusqu'à Marc-Aurèle, en juxtaposant les exercices spirituels de l'Église, surtout ceux d'Ignace de Loyola. On apprend une foule de détails intéressants sur la conduite des âmes dans l'antiquité, p. ex. sur la méditation, la préméditation, l'examen de conscience, la lecture « psychagogique » des sentences des philosophes et des poètes, l'application de ces textes à la vie personnelle, sur la prompte utilisation (πρόχειρον ἔχειν) d'un trésor de brèves sentences à prononcer (ἐπιλέγειν) dans le combat contre les émotions de la vie, sur la méthode de la cure d'âme personnelle du philosophe envers son disciple etc. Tout est basé sur une abondance de traductions de textes qui est encore complétée dans 50 p. de notes et de suppléments. Tout ceci fait de cet ouvrage une contribution qui éclaire la psychologie de l'homme dans l'antiquité. D. Bf. M.

P. Dalbert. — **Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus.** (Coll. Theol. Forschung. 4). Hambourg, H. Reich-Evangelischer Verlag, 1954 ; in-8, 148 p.

Ce travail effectué sous la direction de W. G. Kummel et E. Schweizer, étudie l'aspect missionnaire des textes et fragments du judaïsme hellénistique, hormis Philon et Josèphe. L'A. examine ce qui nous est parvenu de Démetrius, de Philon l'Ancien, Eupolème, Artapanus, Ezéchiel le tragique, le Pseudo-Hécate, Aristée ; il y ajoute le livre de la Sagesse, la lettre d'Aristée, Aristobule et les Oracles sybillins. C'est dire sur quelle plage vaste et éclectique se fait son choix. On ne s'étonnera donc pas que les données théologiques communes qu'il en retire se réduisent somme toute à un bagage assez mince : monothéisme, spiritualisation de la Révélation par l'intervention des intermédiaires, élection d'Israël. De cette étude l'œuvre de Philon d'Alexandrie apparaît, par contraste, moins isolée, mieux située dans un milieu de pensée plus vaste, mais combien valorisée par la comparaison que ne peut s'empêcher d'établir le lecteur.
D. E. L.

V. Goldschmidt. — **Le système stoïcien et l'idée de temps.** Paris, Vrin, 1953 ; in-8, 233 p.

Pendant les cinq siècles de la durée du stoïcisme antique, le système a conservé une constance remarquable, notamment en ce qui concerne la théorie du temps. L'A. considère même cette théorie comme le nœud de la réflexion stoïcienne, encore qu'elle ne se présente que comme une partie insignifiante, et par conséquent le plus souvent négligée, de la Physique. Or le temps stoïcien apparaît comme qualitatif et non mathématique, contrairement aux thèses tant aristotéliciennes que platoniciennes. Cette interprétation devait aboutir à la revalorisation du présent, du réel, disqualifiés auparavant comme « sujet à la génération et la corruption ». Le livre se compose de deux parties, dont la première expose la théorie du temps dans le domaine physique et prépare le passage à la morale. La deuxième partie traite des aspects temporels de la morale

stoïcienne dans la doctrine de la connaissance et dans celle de l'action. Dans la conclusion, l'A. en vient à parler des traits communs au système stoïcien et à certains philosophes contemporains. Il n'y voit cependant aucune dépendance directe, tout au plus une structure commune, dont on devrait chercher la raison philosophique plutôt que le processus historique de causalité. D. P. B.

Prot. V. Zenkovskij. — Russkie Mysliteli i Evropa. Paris, YMCA Press, 1955, 2e éd. in-8, p. 277.

L'A. a recueilli dans les ouvrages des écrivains russes de 1850 à 1950 les opinions émises par eux sur la culture occidentale. L'évolution de ces opinions est tour à tour un simple exposé sans critique, puis une critique sévère qui culmine dans les romans de Dostoievskij avec le Grand Inquisiteur, mais aboutit chez Vl. Soloviev à une critique objective, qui se transforme chez les contemporains en admiration. D. T. B.

B. Zenkovskij. — Histoire de la Philosophie russe. T. II. Paris, Gallimard, 1955 ; in-8, 512 p.

Le second tome de l'histoire de la Philosophie russe commence à Vl. Soloviev et se termine au P. Serge Boulgakov ; il s'étend sur un siècle environ. L'exposé est clair, précis, ordonné ; donnant la biographie, les œuvres philosophiques et la pensée des écrivains russes qui approfondissent les problèmes philosophiques fondamentaux. L'auteur détermine l'origine des théories, soit par où elles s'apparentent entre elles, ou avec les systèmes occidentaux, soit par où elles se séparent de ceux-ci. Les chapitres consacrés à Vl. Soloviev sont un résumé remarquablement compréhensif des vues pénétrantes de ce grand philosophe encore peu connu de nos jours hors de Russie, parce que ses œuvres complètes ne sont pas traduites. D. T. B.

J. Hommes. — Der Technische Eros. Herder, Fribourg en B., 1955 ; in-8, 520 p.

L'auteur de cet ouvrage étudie minutieusement la filiation des idées philosophiques, et en particulier celles de la métaphysique, chez Hegel, Marx, Lénine et Staline. Lénine et Staline n'ayant pas écrit des exposés philosophiques, la confrontation des théories envisage surtout la dépendance de Marx vis-à-vis de Hegel. Marx a repris à Hegel la méthode dialectique, mais pour aboutir par un renversement de l'idéalisme hégélien au matérialisme historique d'après lequel ce n'est pas la vie spirituelle de l'humanité qui dirige le travail, mais au contraire les conditions historiques du travail qui influent et conditionnent matériellement le développement de l'activité spirituelle des masses humaines. Voici les notions fondamentales que l'ouvrage s'efforce d'élucider en se basant sur les Œuvres de Hegel et Marx (elles forment l'objet des différents chapitres de l'ouvrage). La méthode dialectique de penser ; la conscience historico-sociale de soi-même dans le matérialisme dialectique ; comment l'homme perd et retrouve son moi dialectique en s'abandonnant à l'énergie pro-

ductrice ; la passion productrice dialectico-matérialiste chez l'homme marxiste ; le caractère extatique ou la violence démoniaque de cette passion productrice. — Cette étude très fouillée pousse les conceptions de Marx à ses extrêmes ; le communisme stalinien, qui était opportuniste, s'est bien gardé de tomber dans ces excès en établissant la dictature du prolétariat. D. T. B.

Antanas Maceina. — Das Geheimnis der Bosheit. Fribourg en B., Herder, 1955 ; in-8, 227 p.

L'A. interprète de façon personnelle le récit sur l'Antéchrist, que Vl. Soloviev a inséré dans son dernier ouvrage *Les trois Entretiens.* Sous forme de dialogues, le philosophe russe y donne ses vues sur la nature du mal, qui est ontologiquement une privation, mais qui dans l'histoire se révèle une force opposée au développement du bien ; cette force sera détruite à la fin des temps par une intervention de Dieu. D. T. B.

Henri Duméry. — Blondel et la religion. Essai critique sur la « Lettre » de 1896. Paris, P. U. F., 1954 ; in-8, 115 p.

L'A. se propose d'établir le sens exact de la « Lettre » qu'on a considérée comme le texte le plus difficile de Blondel. « Comment poser le problème philosophique en face de la religion ? » telle est la question de Blondel aux rationalistes et aux incrédules, et le fait qu'il s'adresse à ceux-ci détermine le climat blondélien. En mettant la notion du surnaturel sur le trajet normal de la pensée du philosophe, Blondel entend l'obliger à l'examiner ou à se contredire. M. D. envisage dans le présent ouvrage les problèmes soulevés par le but que se proposait Blondel. Il suit pour cela le schéma classique : Position du problème ; vers la Solution du problème ; Examen analytique et critique de la solution. Notons surtout l'importance de l'analyse du concept de « nécessité du surnaturel » qui en précise le sens comme nécessité hypothétique. Même si l'on ne partage pas entièrement la troisième conclusion de l'A. — après Blondel le procès de la philosophie séparée n'est plus à faire — , cette étude rendra service au philosophe. D. P. B.

Nikolaus von Arseniew. — Die Verklärung der Welt und des Lebens im ästhetischen und religiösen Erlebnis. Gütersloh, Bertelsmann, 1955 ; in-12, 262 p.

Le sujet est très cher à l'A. bien connu des lecteurs : la nostalgie de la transfiguration qui se fait jour dans différents domaines de la vie humaine, trouve son fondement et son achèvement dans la religion révélée.

D. C. L.

Calendarul bisericii catolice române din Statele Unite 1955. Cleveland ; in-8, 136 p.

Ce calendrier des Roumains catholiques aux États-Unis où ils comptent une bonne dizaine de prêtres, est richement illustré et rempli de souvenirs religieux de l'ancienne patrie asservie.

Aegyptologische Studien herausgegeben von **O. Firchow.** (Deutsche Akademie der Wiss. Inst. für Orientforschung, Nr. 29). Berlin, Akademie Verlag, 1955 ; in-4, XIV-425 p., 59 DM.

Ce beau volume offert à H. Grapow, le second auteur du célèbre *Aegyptisches Wörterbuch,* pour son 70e anniversaire, rassemble une quarantaine d'études dont les auteurs comptent parmi les égyptologues les plus distingués. Trois d'entre elles concernent la langue copte ; celle de J. Černy, *Some Coptic Etymologies* (p. 30-37), montre à l'aide de huit exemples que le copte n'a pas encore fini d'apporter des éclaircissements pour le vocabulaire égyptien ancien. On sait que W. Till est l'un des meilleurs coptisants actuels. Il nous donne ici un savant article (p. 322-337) sur les expressions tabous en égyptien. Il a choisi les tabous affectant les parties du corps, montrant que les égyptiens préféraient éviter de les nommer. Souvent remplacés par des périphrases ou des néologismes, ces tabous ont peu à peu disparu en copte. Signalons enfin la remarquable étude consacrée par M. J. Vergote à la fonction du pseudo-participe (p. 338-361), l'un des éléments les plus ardus de la syntaxe égyptienne qui est passé dans la forme circonstantielle du copte. D. E. L.

II. HISTOIRE

Concilium Florentinum. — Documenta et scriptores. Series A. Vol. III, fasc. III. Orientalium Documenta Minora. Ed. Georgius Hofmann S. I., cooperantibus Thoma O'Shaughnessy S. I. et Ioanne Simon S. I. Rome, Institut pontifical oriental, 1953 ; in-4, XI-86 p., L. it. 3150.

Georg Hofmann S. I. — Rom und der Athos. Briefwechsel zwischen dem Missionar auf dem Athos Nikolaus Rossi und der Kongregation De Propaganda Fide. Quellenausgabe mit Einführung. (Orientalia Christiana Analecta 142). Ibid., 1954 ; in-8, 118 p., L. I. 1500.

Le nouveau fascicule relatif au concile de Florence nous présente une quarantaine de documents allant de 1422 à 1443, surtout des lettres de l'empereur Jean VIII Paléologue, des patriarches grec, copte et arménien et plusieurs autres pièces officielles. Une grande partie fut déjà publiée précédemment, surtout par l'infatigable éditeur lui-même. Les textes en grec, arabe ou éthiopien sont pourvus d'une bonne traduction latine. Selon son habitude le R. P. s'est donné beaucoup de peine pour rechercher les textes dans les différents manuscrits existants et d'en vérifier la teneur. En dernier lieu vient le rejet du concile à Jérusalem en avril 1443 par les patriarches d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche. Remarquons qu'il faut lire (p. VII) Petridès et que *caloicrius* ne signifie pas *monachus sacerdos* (p. 32) ; ce n'est qu'une belle forme latine de caloyer ou καλόγηρος.

Nicolò Rossi, originaire de Navplion (Péloponèse), élève du Collège grec de St-Athanase à Rome depuis le 6 décembre 1624, fut envoyé par la Congrégation de la *Propagande* comme missionnaire apostolique sur la Sainte Montagne. Il y enseigna de 1635 à 1640 dans une école fondée par lui dans le Protaton de Karyès, ensuite à Salonique jusqu'en 1642, date

de sa mort. A l'Athos il eut à un certain moment 20 élèves parmi les caloyers, la plupart provenant des kellia. Le brave missionnaire, souvent à court de *scudi*, eut une nombreuse correspondance avec la S. Congrégation, surtout avec son secrétaire bien connu, Francesco Ingoli. Ses lettres jettent une lumière assez vive sur la vie monastique à l'Athos vers cette époque. Nous y voyons les exactions des employés militaires turcs, les réactions contre les tendances du patriarche Cyrille Loukaris, une longue liste des reliques et un genre de vie qui n'a pas changé aujourd'hui excepté les voyages de récoltes d'aumônes dans les pays orthodoxes. Une distraction fait écrire à l'éditeur qu'il y eut 200 kellia à Karyès (p. 9, n. 15) ; plus loin on mentionne 200 kellia sur toute la Sainte Montagne (p. 23). Nicolò obtint aussi l'admission de quelques athonites comme élèves au Collège grec administré par les Pères jésuites. On aurait aimé une transcription plus uniforme des noms des monastères de l'Athos : on lit presque d'un trait : Batopediu et Vatopediu ; Ibero, Iwiron et Iberon ; il faut lire *κωδίκων* et Spyr. LAMPROS (p. 21) ; p. 23, n. 34 manque le mot *Brief*.

D. I. D.

Dr. Adolar Zumkeller O. E. S. A. — Das Mönchtum des hl. Augustinus. Wurzbourg, Augustinusverlag, 1950 ; in-8, 388 p.

Les études augustiniennes si nombreuses depuis quelques années, n'ont pas oublié l'intérêt que présente pour le monachisme la doctrine du grand Docteur. L'A. de cet ouvrage étudie la genèse et le développement de l'idéal monastique d'Augustin, ses essais de réalisation et l'influence qu'il exerça sur son entourage. Il analyse ensuite l'idée maîtresse et proprement spécifique selon lui, du monachisme augustinien, c'est-à-dire le primat de la charité. L'A. pense que jamais ni avant ni après saint Augustin cet idéal ne fut poussé aussi loin. Il en résulte que le monachisme augustinien est essentiellement apostolique. Il faut noter cependant que pour saint Basile, par exemple, la charité était également le motif suprême de toute vie cénobitique. — Les 150 dernières pages nous donnent de riches extraits des œuvres augustiniennes relatives au monachisme.

D. N. E.

B. Becker. — Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion. Haarlem, Tjeenk Willink, 1953 ; in-8, 302 p., fl. 15.

1953 a marqué le quatrième centenaire de la mort de Michel Servet et en même temps la parution du célèbre écrit de Sébastien Castellion : *De haereticis, an sint comburendi ?* A cette occasion le présent recueil a été édité ; il contient dix-sept études de divers savants. Bien que la première de celles-ci soit consacrée à l'histoire de la tolérance (Joh. KÜHN), les autres s'attachent moins à cet aspect de l'histoire des deux adversaires de Calvin que l'on a si souvent exagéré. Retenons quelques titres intéressant particulièrement l'histoire de la théologie : *Michael Servetus and the Trinitarian speculations of the Middle Ages* (R. H. BAINTON) ; *L'influence de Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne et en Transylvanie* (St. KOT) ; *La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit* (J. LINDEBOOM) ; *Castellio's « De arte dubitandi » and the problem of Religious Liberty* (E. F. HIRSCH).

D. P. B.

Stephan Zweig. — **Castellion contre Calvin.** Paris, Grasset, 1946; in-8, 236 p., 8 pl.

Hommage à un « soldat inconnu » qu'est l'histoire : tel est le motif de ce roman historique. L'A. est un partisan convaincu de son héros, Castellion, et l'appréciation qu'il donne de Calvin et de ses disciples souligne cette constatation. Les mérites de S. Z. sont suffisamment connus pour qu'on n'ait pas besoin d'en parler ; on peut se demander cependant si son esprit libéral était apte à rendre justice aux sentiments religieux d'une époque si différente de la nôtre. D. P. B.

Lord Kinross. — **Within the Taurus.** A Journey in Asiatic Turkey. Londres, Murray, 1954 ; in-8, XII-192 p. carte et ill.

Depuis la première guerre jusqu'il y a peu de temps, il n'était pas facile de voyager en Asie Mineure. Les choses ont changé. L'auteur y a voyagé lui-même en 1951. Région du monde des plus intéressantes. Formée par nombre de peuples et civilisations anciennes, objet de continuelles luttes et occupations, en fait, sorte de point de jonction entre l'Asie et l'Europe, l'Asie Mineure renferme, dans son histoire, dans ses traditions, dans ses monuments d'innombrables sources d'intérêt. Il n'est pas possible d'énumérer ici tous les points qui retiennent l'attention et qui sont du ressort de l'histoire, de l'art, de la culture, de la religion. Celle-ci demande une attention spéciale, étant donné le peu d'intérêt que les Turcs contemporains y attachent. Que de cités, que d'endroits qui furent des sièges ecclésiastiques fameux, des monastères célèbres ! L'A., dans un style fort agréable, nous permet de constater quel grand vide religieux a été creusé dans cette immense région : car la religion lui a donné un caractère propre. Que l'on y songe : l'Arménie est là, la Cappadoce est là ! L'information, étendue et vivante de l'A. le fait passer de l'histoire à l'archéologie, nous fait découvrir un pays que l'on peut dire biblique, chrétien et qui est aussi à l'origine des grandeurs chrétiennes. D. TH. BT.

Richard H. Sanger. — **The Arabian Peninsula.** New-York. Cornell University Press, 1954 ; in-8, XVI-295 p., 28 pl. h.-t.

On n'ignore plus l'inimaginable changement intervenu dans les États de la péninsule arabique depuis que les Occidentaux ont commencé à exploiter le sous-sol pétrolifère. C'est vers 1930 que ce départ a été donné. L'A. du présent volume connaît particulièrement bien les régions dont il parle, pour y avoir séjourné maintes fois et de manière prolongée ; sa situation officielle, ses relations avec les chefs arabes, la grande documentation fournie par les agents et par les sociétés industrielles lui ont procuré une documentation sérieuse qu'appuie une lecture fort étendue. Ouvrage truffé d'informations, de descriptions, où l'on s'instruit à chaque ligne ; et ce n'est pas sans un passionnant intérêt humain et religieux que l'on voit la partie du monde islamique, qui a conservé le prestige des lieux saints de l'Islam, se transformer en puissance moderne financière, faire un saut d'au moins sept siècles, vers une modernisation totale. L'A. ne raconte pas ici un voyage, dans l'émerveillement des découvertes ; fami-

liarisé avec le monde arabe, il nous en dit l'essentiel. Les points de vue religieux sont traités en connaissance de l'Islam ; tout l'ouvrage manifeste une grande confiance en ces « croyants » qui entrent avec puissance dans l'époque contemporaine. D. TH. BT.

George Kirk. — The Middle East 1945-1950. (Coll. Survey of International Affairs). Oxford, University Press, 1954 ; in-8, VI-338 p. et cartes.

L'A. a déjà publié dans la collection que dirige Arnold Toynbee, dans la série *War Times series : The Middle East in the War.* Nul ne sous-estimera l'importance politique du Proche-Orient, dans le monde actuel ; le conflit judéo-arabe n'a fait qu'accentuer l'état de tension ; toutes les grandes puissances ont des intérêts à y défendre et les peuples qui y sont devenus maîtres de leur destinée, entendent conduire eux-mêmes leur politique. Des facteurs nouveaux : le pétrole, les prétentions soviétiques, l'indépendance des peuples, le retour des Juifs en Israël, l'intérêt pris par les États-Unis dans les affaires du Proche-Orient, ont compliqué le problème à un point extrême. Il était nécessaire de continuer à écrire l'histoire des changements intervenus dans ces régions, sous la pression des situations nouvelles créées par les facteurs cités plus haut. On trouvera dans cet ouvrage, pour ne citer que quelques points, des études sur les situations politiques de la Perse, de la Turquie, de Chypre ; sur les antécédents, les événements et les suites de la guerre palestinienne : armistice, divisions territoriales, réfugiés, internationalisation de Jérusalem, etc. Il est à étudier et à consulter par celui qui veut connaître quelque chose de ce nœud gordien. Le sort de ces pays est entre les mains des puissances occidentales. Et cela n'est pas sans importance du point de vue religieux.

D. TH. BT.

Franz Dölger et A. M. Schneider. — Byzanz. (Coll. Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, éd. par. Karl Hönn, T. 5). Berne, Francke, 1952 ; in-8, 328 p.

Le but de la collection mentionnée étant de donner un *status* aussi complet que possible des sciences de l'esprit, il fut tout naturel d'y inclure la byzantinologie. Personne n'était plus qualifié pour cette tâche que le rédacteur de la *Byzantinische Zeitschrift* et l'archéologue renommé que fut M. Schneider. Le titre du livre devrait être *Byzantinistik 1938-1950* ; l'expression se trouve d'ailleurs sur toutes les pages paires du volume. M. Dölger passe en revue systématique tout ce qui a paru de quelque valeur pendant ces années dans les divers domaines de cette science ; il en montre ainsi les grands progrès et beaucoup de tâches à accomplir (p. 7-252). Sauf quelques exceptions, ont été exclus les articles des dictionnaires et des encyclopédies, de même la géographie et la topographie ; celle-ci a été prise en considération en partie par M. Schneider dans sa revue de la littérature sur l'art paléochrétien et byzantin (1939-1949). Ce modèle de bibliographie raisonnée peut rendre un grand service à côté de la *Geschichte des byz. Staates* de M. Ostrogorsky et en attendant le volume parallèle *Theologie und Kirche* que prépare M. H. G. Beck. Remarquons qu'il faut lire *Rom, Anselmiana* et 1357 au lieu de *Louvain* (p. 155), *Athanasiana* (n. 834) et

1857 (n. 706) ; le néerlandais aux nn. 316, 501 et 817 a été un peu écorché. Signalons une curiosité : Amay que ses moines, il y a trente ans, avaient baptisé *sur Meuse* a été déplacé *sur Marne* (n. 683). L'index se limite aux noms des auteurs modernes ; un index — au moins — des anciens auteurs aurait été bienvenu. D. I. D.

Georg Ostrogorsky. — Geschichte des byzantinischen Staates. Byzantinisches Handbuch. I. Teil, II. Band. 2e éd. Munich, Beck, 1952 ; in-8, XXII-496 p., 8 cartes ; DM 42.

Le succès bien mérité de la première édition de cet excellent manuel, parue en 1940 (cf. *Irén.*, 1947, p. 463) nous vaut une deuxième édition considérablement augmentée et entièrement mise à jour. L'A. a pu profiter et des critiques et du progrès notable des études byzantines. Dans les grandes controverses politiques et ecclésiastiques il a tâché d'être aussi impartial et objectif que possible ; ce qui pour l'histoire de cet empire de guerriers et de moines n'est pas toujours très facile. Des héritiers multiples se réclament de lui. S'il est permis de faire une remarque : c'est par anticipation que l'on peut parler de saint Jean Chrysostome comme *patriarche* de Constantinople (p. 476) ; à la p. 372 il faudrait lire *Ῥωμαΐκή* et p. 413, n. 2 : 14 au lieu de 13. Puisse ce volume, indispensable à quiconque s'occupe de l'histoire européenne, faire toujours mieux comprendre ce que l'Occident doit à cet empire plus que millénaire, tant au point de vue spirituel que politique. D. I. D.

N. V. Riazanovskij. — Russland und der Westen. Die Lehre der Slavophilen. Munich, Isarverlag, 1954 ; in-8, 244 p.

L'original anglais de cette étude a paru en 1952 à l'Université de Harvard et traite, pour le public américain, de la question si passionnément débattue par les slavophiles, il y a un siècle. L'Humanité dès la descendance des fils d'Adam a-t-elle été divisée en deux races de tempéramment irréductible qui existent encore de nos jours, l'une exaltant la partie spirituelle méditative de l'homme, l'autre la partie sensuelle, portée à l'action violente ? La donnée originale qu'on trouve dans cette courte étude consiste à déterminer la part de romantisme renfermée dans la théorie des slavophiles et qui aurait sa source dans « l'Histoire de l'Humanité » de Chomjakov et la « Philosophie de l'Histoire » de Fr. Schegel. D. T. B.

E. H. Carr. — A History of Soviet Russia, IV. The Interregnum. 1923-1924. Londres, Macmillan, 1954 ; in-8, 392 p ; 30 sh.

Les trois premiers volumes de cette histoire des Soviets ont été analysés dans *Irén.*, t. XXV (1952), p. 320 et t. XXVII (1954), p. 344. Dans la préface du quatrième volume l'A. explique, qu'après avoir fait le récit de la « Révolution bolchévique », il s'était proposé de traiter sous un même titre la période s'étendant de 1923 à 1928. Mais l'abondance des matières et l'importance des événements arrivés entre mars 1923 et mai 1924 l'ont forcé à consacrer un volume à ce qu'il appelle l'interrègne et deux autres à ce qui portera comme titre *Le Socialisme dans une contrée. 1924-1926.*

L'Interrègne expose l'histoire durant les derniers mois de la vie de Lénine et l'élimination graduelle de Trotsky dans les décisions du parti par le triumvirat Staline, Kamenev et Zinovev. Cet exposé se base presque exclusivement sur les documents russes publiés à cette époque, mais l'analyse est si minutieuse, le récit si vivant, malgré le style officiel des sources, qu'on assiste au déclin et à la défaite des derniers efforts de la démocratie libre aux assemblées plénières du parti et à l'apparition progressive de la dictature introduite patiemment par Staline. D. T. B.

Leslie C. Stevens. — Life in Russia. Londres, Longmans, 1954 ; in-8, XVI-404 p., 25/-.

L'A., Vice-Amiral en retraite, attaché militaire à Moscou de 1947 à 1949 et connaissant la langue du pays, a consigné dans ce volume de courtes esquisses de la vie russe aux différentes saisons de l'année. Il circulait librement et conversait sans contrôle, mais avait l'impression de vivre comme un poisson en aquarium où tout est disposé pour créer l'océan en miniature, avec des parois de verre invisibles qui séparent dn monde réel. D. T. B.

H. Cartier-Bresson. — The People of Moscow. Londres, Thames et Hudson, 1955, in-4 ; 163 grandes reproductions photographiques.

Magnifique album de vues de la vie dans les rues et sur les places de Moscou. Le texte comprend deux pages d'introduction et de courtes notices indiquant l'endroit photographié. Si on ne voyait partout des gens dans un costume asiatique ou la silhouette massive des monuments connus de Moscou, on pourrait se croire dans une ville quelconque de l'Europe occidentale. Même les spectacles grandioses du stade n'ont rien de spécifiquement russe, sauf que les athlètes défilent, torse nu, dans le déshabillé de leur atelier de travail. Une vue d'un groupe d'ecclésiastiques et dignitaires orthodoxes et trois vues de femmes en prière dans des églises rendent bien la tonalité du pays. A noter surtout le sérieux sur tous les visages, à l'usine, dans les magasins, les musées, les théâtres, les jardins publics ; le guignol seul semble avoir le secret de dérider les spectateurs. L'artiste de cette collection de tableaux, car c'est un art de saisir le moment le plus pittoresque dans ces foules qui ne posent pas, a obtenu souvent d'heureux effets de perspective en prenant les personnages de dos et par dessus leurs têtes ou bien en mettant l'objectif à ras dn sol.

D. T. B.

B. Iakovlev. — Les Camps de Concentration en U.R.S.S. Munich, Institut pour l'Étude de l'Histoire et de la Culture de l'U.R.S.S., (en russe) ; in-8, 253 p. 1955 (Hors texte, une carte de l'U.R.S.S. avec la localisation approximative des camps de concentration).

Les renseignements nombreux et détaillés réunis dans cette enquête viennent de sources non officielles et indirectes, mais les enquêteurs ont mis tout leur soin à les vérifier et à les contrôler sur d'autres documents. Quelques renseignements peuvent donc être sujets à caution, mais la

grande masse d'entre eux donne une idée assez exacte de la vie des prisonniers. L'A. étudie successivement le système pénal russe et l'administration des camps, qui sont des camps de travail forcé, parfois cependant légèrement rémunéré pour alléger la vie et la prolonger. Ensuite la partie la plus importante énumère par ordre alphabétique 165 camps en Russie et Sibérie, indiquant la situation, le climat, la population, les travaux, etc. La troisième partie donne les textes originaux des décrets soviétiques du 19 septembre 1919 concernant la création des camps et les explique mais sans les juger du point de vue du droit des gens ou de la morale.

D. T. B.

George N. Schuster. — Religion behind the Iron Curtain. New-York, Macmillan, 1954 ; in-8, XXII-282 p., 4 Doll.

En sa qualité d'agent de renseignements des Armées américaines en Bavière, l'auteur a pu parcourir les régions limitrophes du rideau de fer et recueillir dans les camps de réfugiés de précieux renseignements sur la vie religieuse en Allemagne orientale, en Tchécoslovaquie, en Yougoslavie, en Pologne et en Hongrie. Il résume ses impressions dans cet ouvrage. Le dernier chapitre est consacré à la situation des Juifs en URSS. D. T. B.

Ramon Menendez Pidal. — Historia de España, II : España Romana. Madrid, Espasa-Calpe, 1955 ; in-4, XL-866 p.

Notre recension des parties déjà parues de ce monumental ouvrage venait de paraître (*Irén.*, 1955, p. 241-243) lorsque nous parvenait ce tome, particulièrement important pour l'histoire du christianisme. Cette partie couvre, en effet, l'époque qui s'étend de l'année 218 avant notre ère (édification des murailles romaines par les Scipion à Tarragone) jusqu'à l'année 414 après J.-C. (époque de la grande invasion des Barbares et de la chute de l'Empire romain). — La matière est particulièrement riche pour l'historien chrétien ; aspect auquel nous nous arrêtons, sans vouloir diminuer les mérites des autres parties de l'ouvrage. Ce que nous relevions d'important dans l'histoire espagnole pour le mouvement d'Unité (cfr. *Irén.*, 1947, p. 55 s.) se trouve ici confirmé dans l'introduction, au chapitre X de la première partie, au chapitre II de la troisième partie etc. Il n'est pas nécessaire de rappeler les grands noms et l'influence de l'Espagne à cette époque. Qu'elle ait été touchée par l'Orient, qu'elle ait pris part aux querelles théologiques, qu'elle ait, après des soubresauts, maintenu une fidélité entière à la foi romaine : ce sont des objets de grand intérêt qui, en outre, expliquent la psychologie religieuse de cette nation chrétienne. L'ouvrage, fort abondamment illustré, permet d'apprécier la richesse, peu connue, de cette terre en restes romains et chrétiens. L'éditeur a multiplié les procédés techniques pour présenter les documents importants (telles les Lois, pp. 416 et s.) selon toutes les exigences. Ce volume est une grande et belle réussite. D. TH. BT.

Justo Perez de Urbel. — Sampiro, Su Cronica y la Monarquia Leonesa en el Siglo X. Madrid, Consejo Superior de Inv. Cient., 1952 ; in-8, 489 p.

Dans la *Historia de España* de Ramon Menendez Pidal, nous trouvons un jugement sur la Chronique de Sampiro : « Elle est d'un décevant laconisme ». Pour éclairer cette époque, fin du Xe et début du XIe s., si troublée cependant, les historiens n'ont que les sources arabes, fort nombreuses par ailleurs. C'est ce qui fait l'importance des rares sources occidentales, comme la dite chronique. En 1950 la *Historia de España* devait écrire : « Et nous ne possédons pas encore son texte original ». Voilà qui est chose faite. L'éminent médiéviste bénédictin espagnol qu'est l'A. nous donne ici les deux rédactions de la chronique, précédées d'une étude biographique et d'une étude diplomatique. Par cette publication l'histoire espagnole à cette époque devra être quelque peu retouchée afin d'en effacer les marques des « Fables pélagiennes » : Pelayo fut un des compilateurs qui farcit l'œuvre de Sampiro. A beaucoup de points de vue ce travail est fort précieux. D. Th. Bt.

E. Cecil Curwen. — The Archaeology of Sussex. Londres, Methuen, 1954 ; in-12, XX-330, cartes, dessins, pl. h.-t., 25 sh.

Depuis la première édition de cet ouvrage, en 1937, de nombreuses fouilles ont mis à jour d'importants éléments qui demandaient une refonte de l'ouvrage. L'A. n'a pas voulu faire une œuvre pour spécialistes ; il a réussi à écrire pour tous. Son étude commence aux temps les plus anciens pour se terminer à l'arrivée des Saxons (Ve siècle). C'est un tableau de l'évolution des activités humaines, selon les périodes, et qui va de l'agriculture à l'industrie du bronze et du fer. L'invasion des Romains se fit en l'an 43 de notre ère. On a retrouvé des traces de temples romains, de stèles. Ce sont même les rares éléments d'une croyance religieuse que l'A. cite, avec des précisions à l'appui ; pour le reste, il n'y a que de vagues allusions à un culte quelconque. L'ouvrage n'étudie pas seulement des instruments, mais aussi des agglomérations urbaines, des fortifications. C'est un des premiers chapitres de l'histoire d'Angleterre. D. Th. Bt.

Lawrence Stone. — Sculpture in Britain : The Middle Ages. (Coll. The Pelican History of Art). Londres, Penguin Books, 1955 ; in-4, XIX-297 p. ; 192 pl. h.-t.

Robert Treat Paine and Alexander Soper. — The Art and Architecture of Japan. (Même collection), Ibid., 1955, in-4, XVIII-316 p. ; 173 pl. h.-t.

Nous souhaitions jadis connaître ce qui reste en Angleterre des sculptures médiévales. L. Stone répond à cette demande. La période que couvre son travail est étendue : elle va du VIIe siècle à la moitié du XVIe. Les iconoclastes du XVIe s. ont détruit un nombre considérable de monuments, mais nous avons l'évidence historique qu'ils ont existé. Ceux qui subsistent — même s'ils sont défigurés — témoignent d'un grand art, bien particulier. Contrairement à ce que l'on pourrait penser — dans la peinture, cette observation ne vaut pas — la sculpture anglaise de ces neufs siècles est anglaise, sans subir d'influence étrangère, à part de très rares exceptions. C'est une des thèses de l'auteur. Cette sculpture se distiu-

guerait par un dynamisme plus accusé, jusqu'à être parfois violent, et par une recherche de l'abstraction et du rythme, se distinguant ainsi du naturalisme continental. Ces remarques valent pour presque toutes ces périodes. Ceci ne veut pas dire que l'iconographie ne suive pas l'inspiration générale, avec ses références à un fond commun. Cet ouvrage fera découvrir des trésors, échappés par miracle à la destruction. L'illustration, abondante, maintient la réputation des éditeurs.

Le second ouvrage initiera la plupart à un art qu'il est nécessaire de connaître. Trop souvent, le non-initié ne voit pas de différences entre l'art des divers pays d'Extrême-Orient ; c'est une erreur qu'il nous faut corriger, si nous voulons connaître ces peuples. Il y a un art japonais. Ce volume l'étudie dans la peinture, la sculpture, l'architecture, depuis les origines jusqu'au XIXe s. Pour comprendre quelque chose à ces pages, il faudra d'abord relire une histoire des Religions du Japon. Nous saisirons alors l'importance du facteur religieux dans la vie japonaise et dans l'art. Et par là l'on comprendra la force d'un idéal et d'une morale qui expliquent les grandeurs de ces hommes et de leur histoire. L'ouvrage offre une remarquable galerie d'œuvres. D. TH. BT.

C. R. Dodwell. — The Canterbury School of Illumination. 1066-1200. Cambridge, University Press, 1954 ; in-4, XV-139 p., 72 pl. h.-t.

Si l'on veut traiter de l'histoire de la peinture en Angleterre, il faut mentionner la décoration des manuscrits et donc parler de l'École de Cantorbéry. Le présent volume sera pour longtemps, croyons-nous, l'étude qui fera loi en la matière. Cet ouvrage apporte beaucoup à l'histoire tant civile que religieuse de l'Angleterre ; il nous éclaire également sur les échanges culturels à cette époque et sur les influences lointaines. Fort intéressant pour nous est l'exposé des influences byzantines, soit directes soit indirectes. Il y eut, en effet, des relations entre l'Angleterre et Byzance à partir du XIe siècle et, par les royaumes normands de Jérusalem et de Sicile, une influence a dû s'exercer (lire les pp. 94 à 97). L'histoire mouvementée de l'Église en Angleterre au XIIe siècle retient le souvenir de missions, d'exils à l'étranger. Cela créa un courant dont l'art bénéficia. Le volume contient des appendices remplis de renseignements et de mises au point. L'illustration de ce volume est digne d'éloge. L'A. n'a pas hésité à reproduire des documents avec lesquels il établit une comparaison ; c'est le bon moyen de convaincre. D. TH. BT.

Francis Wormald. — The Miniatures in the Gospels of St Augustine (Corpus Christi College MS. 286). Cambridge, University Press, 1954 ; in-4, IX-17 p., 2 pl. coul., 17 pl, h.-t., 70 sh.

L'A. nous donne ici le texte d'une des conférences qu'il fit à l'Université de Cambridge en 1948. Ce manuscrit faisait partie du fonds rassemblé par l'Archevêque de Cantorbéry Matthew Parker et donné au *Corpus Christi College*. On pense — et l'auteur croit que ce n'est pas improbable — que ce ms. faisait partie des livres envoyés par saint Grégoire à saint Augustin. « Les paléographes semblent d'accord pour dire que ce ms. a été écrit en Italie au VIe siècle ». Chose plus curieuse encore : il faut dire que ce ms.

a de fort proches relations avec un autre ms. italien qui se trouve à Oxford, à la Bodléienne. Le ms. n'est pas complet ; l'A. essaye une reconstitution du volume. Après une longue comparaison avec d'autres mss. de la même époque, il conclut à l'origine italienne, d'un centre provincial qui a retenu des influences syriennes. Les planches, fort bien éditées, fournissent tout un matériel d'études comparatives. D. TH. BT.

Thomas Collins. — Martyr in Scotland. The Life and Times of John Ogilvie. Londres, Burns and Oates, 1955 ; XII-208 p., in-8. ill.

La vie du Bienheureux John Ogilvie, de la Compagnie de Jésus, martyrisé au XVIIe siècle en Écosse offre, entre autres faits dignes d'intérêt, le spectacle des presbytériens écossais prenant la défense d'un jésuite. Il s'agissait de l'éternel conflit entre la loi civile et la loi divine. Le principe des Réformés « *cujus regio ejus religio* » fut combattu par d'autres que les catholiques. Ajoutons que les qualités humaines du bienheureux en font un homme qui ne peut être indifférent aux fervents du « *fair play* ». Cet ouvrage nous permet de connaître la situation religieuse à cette époque en Écosse où, par raison d'État, le catholicisme était prohibé. L'historien a écrit cette biographie avec sérénité. D. TH. BT.

T. Manučina. — Svjataja blagovernaja knjažinja Anna Kašinskaja. Paris, YMCA Press, 1954 ; in-8 ; 196 p.

Dans la série des trente saintes canonisées en Russie du Xe au XVIIe siècle la Princesse Kašinskaja tient le troisième rang ; elle est décédée en 1368. Tour à tour Princesse de Rostov par sa naissance, Princesse de Tver par son mariage, elle finit durant son veuvage par entrer au couvent à partir de 1339. Canonisée en 1650, elle est rayée du calendrier en 1677 et réintégrée en 1909 par Nicolas II. Les événements de cette vie sont décrits d'après les chroniques russes de l'époque et donnent une idée de la vie de ce peuple sous la domination tatare. D. T. B.

Gaston Zananiri. — Dans le Mystère de l'Unité : Maria Gabriela. Introduction de C. J. Dumont O. P. Tournai, Casterman, 1955 ; in-8, 180 p.

Cet ouvrage relate d'une manière simple et vivante la biographie d'une religieuse trappistine du monastère de Grottaferrata, décédée à l'âge de vingt-cinq ans en 1939, et qui mena une existence cachée de sacrifice et d'amour de Dieu, offerte pour l'unité des chrétiens séparés. La Trappe de Grottaferrata était en relation avec des groupements non catholiques, et notamment avec le monastère anglican de Nashdom. Au cours du récit, sont insérées avec bonheur les notions requises pour comprendre la position actuelle du problème de l'Unité chrétienne, notions qui sont complétées encore par les quelques pages excellentes que le R. P. Dumont O. P. a jointes au livre en guise d'introduction. Vie touchante et héroïque, dont la lecture sera bienfaisante. D. O. R.

Grand-Duc Gabriel Constantinovič. — V Mramornom Dvorce. (Au Palais de marbre). New-York, The Cechov Publishing Company, 1955 ; in-8, 412 p., 3 dl.

Le Palais de marbre fut la demeure de la famille du Grand-Duc Constantin Constantinovič de Russie à St-Pétersbourg. Son fils presque miraculeusement échappé au massacre bolchévique de la famille impériale et décédé à Paris en 1955, raconte très simplement son enfance et sa jeunesse qui s'est passée en grande partie dans cette somptueuse résidence. Le récit cesse avec son départ de Russie en 1918. Y défilent les milieux de la Cour d'Alexandre III et de Nicolas II, la vie des officiers de la Garde impériale, mais surtout y est dépeinte la famille des Constantin (comme on disait) qui fut la plus lettrée parmi les Romanov de l'époque. Le livre est donc plutôt de la petite histoire mais non dépourvue de grandeur ni de charme. Il se termine par deux appendices : quelques notices sur le grand-père de l'A., le Grand-Duc Constantin Nicolaevič (1827-1892) ; des renseignements sur les membres de la famille impériale hors de Russie. D. C. L.

Basile Th. Stavridis. — *Ἰωάννης Γ. Παναγιωτίδης. Ὁ Βίος καὶ τὸ Ἔργον του.* Istanboul, Patriarcat grec orthodoxe, 1954 ; in-8, 36 p.

Cet opuscule est un hommage rendu au professeur de la Faculté de théologie de Chalki, M. J. G. Panagiotidis, à l'occasion de son jubilé de trente années d'enseignement. Il contient, outre la biographie du professeur, l'elenchus de l'œuvre écrite, de l'enseignement et de la prédication de cet éminent homme d'action et de science, elenchus fait par un de ses anciens élèves. J. D.

III. RELATIONS.

H. A. Hodges. — Anglicanism and Orthodoxy. A Study in Dialectical Churchmanship. Londres, S. C. M. Press, 1955 ; in-8, 58 p., 3 sh.

Le professeur Hodges de Reading, avait traité ce sujet en conférence à une réunion du *Fellowship* de saint Alban et saint Serge, bien connu des lecteurs d'*Irén.* Sur l'insistance de celui-ci, il l'a développé et publié dans le présent opuscule. L'exposé est divisé en trois chapitres : *I. The Problem of Anglican Disunity ; II. The Meaning of Anglican Unity ; III. The Idea of Western Orthodoxy.* Méthodiste converti à l'anglicanisme, l'A. en fait une analyse fine, fouillée et avec la limpidité qui est propre à son esprit philosophique. Il en dégage le vrai visage, celui qui l'avait précisément attiré. Au sein du christianisme occidental qui est en grande partie déformé depuis sa séparation d'avec l'oriental, mais dont l'histoire a eu de la grandeur, l'anglicanisme occupe une place tout-à-fait spéciale, celle d'un « centre dialectique ». En effet, il possède une unité spirituelle fondée sur l'unité liturgique du *Prayer-Book* et (bien qu'à d'autres endroits l'A. s'en défende) sur une analogie avec les structures sociologiques du peuple anglais ; mais il possède aussi une tension doctrinale entre deux pôles, catholique et

protestant ; à la voir superficiellement on peut donc le dire une espèce de microcosme œcuménique (qualité que pourra lui dérober cependant un jour l'Église de l'Inde du Sud). Mais pour être vraiment lui-même, l'anglicanisme doit chercher une synthèse doctrinale supérieure, inaccessible, elle, au Mouvement œcuménique, laquelle ne peut être autre chose que la Foi de l'Église indivise ; c'est à elle que le catholicisme anglican tend de tout son poids. Sinon toujours explicitement, l'Église anglicane aurait compris depuis le siècle de sa réforme, que cette Foi existait parfaitement dans l'Orthodoxie orientale malgré les limitations humaines de celle-ci et qu'elle devait servir de critère suprême. M. H. veut maintenant, et c'est là le but avéré de son étude, l'affirmer hautement et par là hâter le moment où l'Anglicanisme deviendrait une Orthodoxie occidentale et un membre authentique de la famille orthodoxe des Églises. Ce serait un miracle ; il faut l'appeler. — L'intérêt de la thèse de M. H. est infirmé du fait que l'identification qu'il fait de l'Orthodoxie orientale avec la Foi de l'Église indivise, il ne la justifie ni théologiquement, ni historiquement. Elle reste une intuition. **D. C. L.**

Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. — Minutes of the Working Committee, Davos, Switzerland, 1955. Faith and Order Commission Papers, nº 22. S. l., s. d. ; in-8, 24 p.

Parce que réunion du Comité d'action de la Commission *Foi et Constitution*, non pas de la Commission elle-même, les *Acta* comportèrent des rapports de politique générale et de celle des différentes Commissions théologiques. Le plus nouveau semble le projet de conférences régionales et de consultations. On en prévoit avec les Orthodoxes pour promouvoir une meilleure compréhension réciproque. **D. C. L.**

Georges Tavard. — **A la Rencontre du Protestantisme.** (Coll. « Le poids du jour »). Paris, Le Centurion, 1954 ; in-8, 144 p.

C'est avec une salutaire amertume que l'A. de cet opuscule se souvient de ses cours d'apologétique des années encore récentes du séminaire (p. 75). Dans son petit livre il a donc suivi d'autres chemins pour voir plus clair dans le passé et le présent de nos divisions : aussi ces pages font-elles honneur au titre qui les annonce. **D. T. S.**

Notices bibliographiques.

IRMGARD M. DE VRIES, *The Epistles, Gospels and Tones of the Byzantine Liturgical Year*. Schotenhof, Vita et Pax, 1954 ; in-8, 40 p.

Cet opuscule donne un tableau des épîtres et évangiles du cycle annuel et des fêtes fixes les plus importantes de la liturgie byzantine. Il est muni d'une introduction assez développée qui donne l'intelligence du mécanisme de ces lectures.

PASTEUR MARC BOEGNER, *Le Chrétien et la Souffrance*. Paris, Berger-Levrault, 1955 ; in-12, 155 p.

Ce n'est pas la première fois que le Pasteur B. aborde ce sujet. *Le Christ devant la souffrance et devant la joie*, paru naguère, lui avait donné l'occasion de le méditer et de le faire apprécier. Les six prédications radiophoniques du Carême de 1955 qui nous sont livrées ici contiennent des pages profondes, et imprégnées de l'esprit chrétien le plus authentique. — Elles sont suivies d'une méditation prononcée le Vendredi-Saint, et intitulée : *La Souffrance de la Croix*.

DHEILLY, ROSE, CORNÉLIS, BRIEN, *Viens Seigneur*. (Cah. de la Roseraie, 4). Bruxelles, Lumen Vitae, 1955 ; in-12, 160 p.

Ce recueil comporte quatre études relatives au « fins dernières » et aux problèmes que pose l'inscription de ces grandes réalités dans le cœur des chrétiens : 1. *Les fins dernières dans l'Ancien et le Nouveau Testaments ;* 2. *L'eschatologie dans la liturgie romaine ;* 3. *Réflexions doctrinales sur les fins dernières ;* 4. *Réflexions sur la pastorale des fins dernières*. — Sans doute tout n'est pas dit en ces pages, ni tous les problèmes touchés, mais on y trouve déjà le résultat d'un effort commun très utile autour des questions débattues.

ILDEFONS HERWEGEN, *Der Heilige Benedikt*. Dusseldorf, Patmos Verlag, 1952 ; in-8, 204 p. DM 9,60.

Cette 4e édition du « Saint Benoît » de Herwegen, dont la traduction française avait été recensée ici-même en 1935 (*Irén.*, XII, p. 440) a été réalisée par les soins du P. Emmanuel von Severus. Comme le fait remarquer celui-ci, la physionomie de saint Benoît s'y manifeste comme une vénérable icone ; « à côté des traits empruntés à la Règle elle-même, on en voit apparaître d'autres qui sont comme la typologie du saint chrétien ». — Les quelques modifications qui ont été introduites ici proviennent du progrès de la science historique, et n'ont altéré en rien la substance de l'œuvre du grand Abbé bénédictin.

IRÉNIKON

Tome XXIX 2me trimeestre 1956

La vraie valeur de l'Épiscopat dans l'Église

D'APRÈS D'IMPORTANTS DOCUMENTS DE 1875

Pour donner aux documents que nous allons commenter ci-après tout le relief qu'ils méritent, et justifier le rappel que nous en faisons, plusieurs préambules sont nécessaires.

I. Préambules

On sait que, depuis quelque trente-cinq ans, beaucoup de théologiens catholiques se sont émus en raison de la découverte de documents romains qui ont autorisé par privilège, au XVe siècle et plus tard, la collation des ordres majeurs, y compris le presbytérat, par des prélats ou de simples prêtres non dotés du caractère épiscopal. Des débats complexes s'en sont suivis sur la nature du sacerdoce et de l'épiscopat, débats qui à la vérité n'étaient point neufs, mais auxquels les découvertes récentes ont donné l'occasion de renouveler les positions des écoles. On peut ramener celles-ci, si nombreuses et si diverses qu'elles soient, à deux tendances générales, à deux polarisations : ou c'est l'épiscopat qui est le sacerdoce essentiel autour duquel gravite, en participation, le corps presbytéral, ou c'est le presbytérat qui a ce privilège, et contient alors l'essentiel du sacrement de l'Ordre, l'épiscopat n'étant plus qu'un presbytérat auréolé, ou même simplement, pour certains, le déploiement d'une juri-

diction non encore déliée dans le prêtre [1]. C'est ce dernier point surtout qui a été l'objet des spéculations récentes, en raison des découvertes mises à jour. Depuis le moyen âge, cependant, une opinion à peu près singulière de S. Jérôme, concernant l'identité foncière du presbytérat et de l'épiscopat, avait influé sur tout l'Occident [2]. On est d'accord pour reconnaître aujourd'hui en cette influence, peu en harmonie avec la tradition des autres Églises, l'argument historique qui a été le point de départ des opinions minimisantes concernant l'épiscopat depuis le moyen âge dans la théologie latine. C'est en raison de cette doctrine, par exemple, que non seulement des auteurs carolingiens comme Amalaire et le pseudo-Alcuin affirmaient l'identité des deux degrés de l'Ordre, mais encore que les grands scolastiques du XIII[e] siècle, S. Albert le Grand, Alexandre de Halès, S. Bonaventure et S. Thomas — du moins suivant l'opinion la plus commune [3], — en étaient arrivés à considérer l'épiscopat comme n'étant pas un sacrement proprement dit [4].

1. On trouvera la littérature sur ce sujet rassemblée avec le plus de soin et le plus de détails dans l'article de J. BEYER S. J., *Nature et position du sacerdoce*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, avril 1954, p. 356 sv. Depuis lors, signalons, outre d'autres études citées occasionnellement plus loin, J. PONCIN, *Nature et signification du sacrement de l'Ordre*, dans les *Collectanea Mechliniensia*, juill. 1955, p. 397, W. BRIEVEN, *De Tweeledigheid van de hiërarchische Machten in de Kerk* (*ibid.*, p. 407 sv.), L. DEQUEKER, *De Zin van het sacramenteel Merkteken* (*ibid.*, p. 417 sv.), et G. GILLEMAN, *Bishop and Priest*, dans *The Clergy Monthly*, Janv.-Févr., 1956, p. 3-16.

2. Notamment *Epist. ad Evangelum*, PL, 22, 1193 sv. Saint Jérôme avait à protester contre l'allure de certains diacres romains qui, se disant directement rattachés à l'évêque, se considéraient comme égaux aux prêtres. Le saint leur fait remarquer que leur infériorité par rapport aux évêques est la même que celle qu'ils ont vis-à-vis des prêtres, parce que l'ordre de l'un et de l'autre, dit-il, est d'égale valeur, « *ad quorum preces Christi Corpus Sanguisque conficitur* ». Avant saint Jérôme, l'AMBROSIASTER, qui lui est presque contemporain, avait rencontré la même objection de la part des diacres romains, et l'avait réfutée de la même manière, en se fondant sur les écrits des apôtros. On a cru, et non sans raison, que saint Jérôme avait ce texte sous les yeux lorsqu'il écrivit contre la prétention des diacres (BARDY, *Ambrosiaster*, dans *Dict. Bibl. Suppl.*, I, 226). — Cfr sur ces textes, et sur ceux de Jérôme, J. LÉCUYER, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, dans *Gregorianum*, 1[er] n° de 1955, p. 57 sv.

3. Cfr les précisions du P. BOUESSÉ, O.P., *Épiscopat et Sacerdoce*, II, dans *Rev. Sc. Rel.*, oct. 1954, p. 368 sv.

4. LÉCUYER, *l. c.*, p. 72 sv.

Depuis le concile de Trente la sacramentalité de l'épiscopat était redevenue une sentence à peu près commune, quoique avec des explications à nuances diverses [1], et l'opinion opposée ne conservait plus que quelques défenseurs dans l'école thomiste. Or, les découvertes dont nous avons parlé non seulement ont rendu vigueur à l'opinion médiévale, mais elles l'ont même fait apparaître aux yeux de certains dans une perspective tellement audacieuse que la notion traditionnelle d'épiscopat s'en est trouvée compromise. Il faut reconnaître que, circonscrits dans un débat essentiellement conceptuel où les notions de pouvoir d'Ordre et de juridiction, de sacramentalité et de non-sacramentalité, de validité et d'invalidité, font les frais à peu près exclusifs de toute argumentation, les théologiens ont bien du mal d'en sortir. Vraisemblablement, en se plaçant « non sur le plan des pouvoirs rituels de chaque prêtre en particulier, mais dans une perspective ecclésiale : le sacerdoce principe de croissance, d'organisation et d'unité du corps du Christ » [2] c'est-à-dire sous l'angle à la fois charismatique et collégial, on donnerait au débat une autre envergure et une autre orientation [3].

Quoi qu'il en soit, certains ont cru tout d'abord, parmi les théologiens récents, pouvoir nier l'authenticité des documents en question. Celle-ci, à mesure que de nouvelles pièces d'archives étaient produites, a fini par ne plus être discutée. D'autre part, les subterfuges imaginés pour expliquer cette autorisation (Abbés élevés à l'épiscopat, concession limitée à la présentation du candidat etc.) ont peine à se soutenir encore. Il faut admettre que la collation des ordres majeurs y compris le presbytérat — car c'est surtout de celui-ci qu'il s'agit — a été quelquefois accordée dans les dites conditions par la Curie romaine.

Peut-on en tirer des conclusions théologiques concernant le pouvoir épiscopal ? Peut-être, et plusieurs n'ont pas manqué de le faire. Indépendamment de toute déduction, et sans vouloir

1. Cfr E. Boularand, *La Consécration épiscopale est-elle sacramentelle ?* dans *Bull. de Litt. eccl.*, janv. 1953, p. 6.

2. D. B. Botte, « *Presbyterium* » *et* « *Ordo Episcoporum* », dans *Irén.*, 1er trim., 1956, p. 25.

3. *Irénikon* espère donner prochainement une étude sur cette question, amorcée déjà par celle de D. Botte, *l. c.*

nécessairement contester la validité des ordres éventuellement ainsi conférés, il est tout de même loisible de considérer cette licence comme en dehors de la tradition, et de lui reconnaître un caractère quelque peu abusif sur lequel nous reviendrons plus loin. Elle fut concédée pour la première fois, semble-t-il, à Rome durant le grand schisme (en 1400, sous Boniface IX), sans qu'on soit à même d'en déterminer la cause. Bien que la bulle de concession ait été révoquée trois ans plus tard, elle a pu constituer un précédent dans une chancellerie soucieuse de respecter les formes, et créer un embryon de jurisprudence, puisque, en 1417, Martin V concédait le même privilège. Ici également, c'est le concile de Trente qui, en définissant les fonctions du sacerdoce et de l'épiscopat, a sans doute mis un terme, sinon aux privilèges existants concernant le sous-diaconat et le diaconat — dont il a du reste limité l'usage, — du moins à de nouvelles collations [1]. On peut citer, depuis, l'un ou l'autre cas récent concernant le sous-diaconat : ce n'en sont pas moins des cas isolés et peu connus [2].

* * *

Il n'est pas rare dans l'histoire de l'Église que des usages autrement répandus que celui dont nous parlons aient été à certains moments considérés comme abusifs et aient cessé d'être admis. S. Jérôme a raconté dans la lettre à Évangélus citée plus haut qu'à Alexandrie, jusqu'au milieu du IIIe siècle, les prêtres avaient coutume de choisir l'un d'entre eux pour le placer en un rang plus élevé et le nommer évêque [3]. Le contexte même de S. Jérôme et surtout une lettre de Sévère d'Antioche retrouvée il n'y a pas bien longtemps [4], semblent bien nous montrer qu'il s'agissait là d'une véritable collation de l'épiscopat par un collège presbytéral. Les arguments qu'on a cru pouvoir faire valoir contre ce fait permettent en tous cas d'affirmer avec certitude

1. *Sess.* XXIII, ch. 5.
2. Beyer, *l. c.*, p. 366, n. 18. Rectifier : c'est en 1916 et non en 1906 que cette concession a été accordée. A noter que, sur le sous-diaconat, l'opinion des théologiens a toujours été très divisée.
3. *L. c.*, 1194.
4. F. Cabrol, *Alexandrie*, Élection du Patriarche, dans *DAL*, I, 1206.

« qu'au IVe siècle et dans la suite une tradition s'était établie qui a pris une certaine consistance, d'après laquelle on a cru qu'à l'origine les évêques d'Alexandrie étaient élus et sacrés par le collège des prêtres »[1], usage qui a été abandonné ensuite et remplacé par l'obligation de recourir à des évêques.

D'autre part, les historiens modernes ont cru pouvoir généraliser quelque peu la coutume alexandrine. « Cet état de choses, dit Mgr Duchesne, remontait sans doute à un temps où l'Égypte n'avait d'autre Église que celle d'Alexandrie ; il ne serait pas étonnant que la même situation eût porté les mêmes conséquences à Antioche, à Rome, à Lyon[2], partout où les Églises locales avaient un ressort extrêmement étendu »[3].

Quoi qu'il en soit, très tôt dans l'Église, la seule manière normale et sûre de procéder à la vacance d'un siège fut de recourir aux évêques voisins pour conférer à l'élu la consécration épiscopale. A une hypothétique collégialité presbytérale, s'est donc substituée, d'une manière uniforme, une collégialité d'évêques pour exercer cette fonction. Toute autre manière est devenue suspecte, et n'offre plus les garanties requises par les canons. La législation a évolué ici avec une fermeté exclusive. Il y a toujours eu dans l'Église, surtout à partir des premiers conciles, un certain tutiorisme dans la formulation des doctrines et dans la collation des pouvoirs venus des apôtres, tutiorisme fondé non pas sur un scrupule, mais tout simplement sur le respect et la valeur sacrée des choses reçues. C'est à notre avis par un semblable sentiment tutioriste de discrète et religieuse prudence, que les cas dont nous avons parlé plus haut relativement à la collation des ordres majeurs ne se sont pas multipliés et n'ont plus guère été accordés depuis le concile de Trente[4].

1. *Ibid.*, 1206.

2. Sur le cas de l'Église de Lyon, cfr l'étude de E. MOLLAND, *Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession*, dans *The Journal of Eccl. Hist.*, I, 1950, p. 12 sv.

3. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I (éd. 1923), p. 94.

4. De fait l'ordination sacerdotale ne figure que dans les deux documents mentionnés. Les autres cas connus concernent parfois le sous-diaconat exclusivement, ce qui ne cause ni grand préjudice ni grande objection aux opinions des théologiens, le sous-diaconat étant considéré comme un ordre mineur dans les Églises orientales. Quant au diaconat, dont la

Il y a peu de chance en somme, surtout pour le presbytérat et même le diaconat, qu'on puisse jamais les ressusciter.

Concomitamment à l'usage de l'épiscopat monarchique universel au moins depuis le IVe siècle — et existant antérieurement en beaucoup d'endroits — le prestige des évêques dans l'Église était allé croissant. Il s'est frayé un chemin peu à peu. Au IIe siècle, S. Ignace d'Antioche, en des pages célèbres, en avait fait la théologie [1], et lorsque les premières fluctuations furent passées, l'évêque fut considéré tout simplement comme le successeur attitré de l'Apôtre, celui en qui résidait la plénitude des pouvoirs reçus du Christ, étant constitué le chef de son Église. Beaucoup de listes épiscopales cherchent ainsi à remonter la filière pour en arriver au premier qui fut établi par un apôtre, dont il était le remplaçant pour conduire au Christ son troupeau, rompre l'eucharistie, diriger les assemblées, pourvoir à la continuité du groupe et servir de lien avec les autres Églises.

La notion devenue classique de l'épiscopat, c'est celle-là. C'est elle qui, à partir d'un certain moment, a recueilli tous les suffrages, et a été recouverte par le consentement unanime des Pères. On la retrouve absolument partout, et nulle part, sauf en Occident, les théologiens n'ont cherché à l'identifier avec une fonction inférieure. Dans les Églises orientales, les discussions hiérarchiques se sont généralement localisées à un autre degré, lorsqu'il s'agissait de déterminer le rôle des métropolitains et des patriarches. La pluralité des grands sièges et la constitution de celui de Constantinople, les immenses chrétientés dépendantes des anciennes Églises ont été l'occasion de conflits, d'oppositions, de revendications diverses, de schismes parfois. Mais

collation avait été spécialement concédée aux abbés cisterciens, il faut reconnaître qu'il a perdu depuis longtemps dans notre Église les caractères propres de son ancienne fonction, et que, exercé dans des monastères strictement clôturés, il y a surtout un rôle décoratif et liturgique, n'engageant nullement dans le ministère. On ne peut négliger cette considération.

1. Ignace d'Antioche, *Lettres*, éd. Camelot (« Sources chrétiennes », 10), p. 51 sv., 71 sv., 127 sv. Ces textes sont trop souvent cités pour qu'il soit nécessaire de les reproduire ici. Cfr notamment *L'Évêque et son Église* (« Cahiers de la Pierre-qui-vire », n° 8, 1955), p. 17 sv., etc. Botte, *Irén.* 1956, p. 6. A la théologie de saint Ignace de l'évêque « représentant du Christ dans son Église », s'est imposée ensuite d'une manière plus universelle celle de l'évêque successeur de l'Apôtre.

on a toujours considéré que les archevêques et les patriarches n'avaient qu'une prééminence due à un fait historique, ce fait fût-il l'apostolicité directe d'un siège important, comme Alexandrie ou Antioche [1]. La fonction essentielle, foyer et centre de la hiérarchie inférieure d'une Église, a toujours été l'épiscopat autour duquel tout gravite, qui est principe de l'unité du diocèse, et dont le caractère dépasse en tous points celui des clercs de moindre rang.

En Occident, ces discussions patriarcales n'existaient pas. Il n'y avait qu'un seul siège apostolique, celui de Rome, qui avait fait valoir très tôt son privilège théologal fondé surtout sur *Matth.* 16, 18 : « Tu es Pierre et sur cette pierre... », et développé progressivement par la tradition romaine. Cependant, tout en poussant à différentes époques à une plus grande centralisation des évêchés autour du siège de Pierre, spécialement lorsque la réforme de l'Église exigeait l'exercice plus grand d'un pouvoir énergique, l'Église de Rome, autant sinon plus que les autres Églises, a toujours, dans les documents de son magistère, manifesté avec une égale fermeté l'institution divine de l'épiscopat, et la réalité de la succession apostolique de chacun des évêques, chefs d'Églises.

Aussi n'est-ce pas sans un certain malaise que plusieurs théologiens [2], et surtout des évêques [3], ont constaté la tendance récente à spéculer sur des conclusions trop générales tirées des documents d'archives que nous avons signalés, pour mettre

1. On ne pourrait arguer contre cette affirmation en faisant valoir certains chapitres d'ouvrages patristiques tardifs à allégories recherchées qui veulent faire remonter à des actes de la vie du Christ l'institution de tous les ordres et de tous les degrés, depuis le lectorat jusqu'au patriarcat, comme *La perle précieuse, traitant des sciences ecclésiastiques* d'IBN SABA, auteur monophysite égyptien du XIII[e] siècle (P. O., X, 16, 661). Encore faut-il remarquer que même dans cet ouvrage les ordres ne sont qu'au nombre de sept, car les trois derniers (sur les dix mentionnés), c'est-à-dire patriarche, évêque et métropolitain « n'en font qu'un ». — Cfr d'autres textes similaires cités par LÉCUYER, *l. c.*, p. 75 note.

2. Notamment LÉCUYER *(l. c.)*, et B. BOULARAND *(l. c.)*.

3. Spécialement Mgr GUERRY, archevêque de Cambrai, *L'Évêque*, Paris, 1954, p. 126-127 et Mgr CHARUE, évêque de Namur, *Problèmes du clergé diocésain*, étude complémentaire, dans les *Mandements du diocèse de Namur*, t. II, n° 43 (1954), p. 321 sv.

en question la « plénitude du sacerdoce » dans la personne de l'évêque [1]. Puisque les prêtres peuvent conférer tous les ordres, les évêques ne sont donc pas ce qu'on croyait qu'ils étaient autrefois. A l'encontre de cette nouvelle minimisation de la valeur de l'épiscopat, une saine réaction semble émaner de la conscience de l'Église. L'exagération contre laquelle elle s'élève rappelle d'une certaine manière les tendances, peu nuancées, réprouvées tant par les évêques que par le Pape à l'époque du concile du Vatican [2]. Elle donne raison, en grande partie, à l'objection

1. Ce n'est pas sans étonnement que plusieurs ont lu dans un article récent la phrase suivante : « Certains prédicateurs magnifient chez eux (les évêques) la *plénitude du sacerdoce*. L'expression n'est peut-être pas aussi exacte qu'on le croit d'ordinaire. Les faits ne nous obligent-ils pas à revoir ce vocabulaire ? » (J. BEYER, *l. c.*, p. 368. Du même, même phrase, mais plus affirmative, dans *Les Instituts séculiers*, Bruges, 1954, p. 157 ; du même, encore, même remarque, dans *Pouvoir d'Ordre et missions apostoliques*, dans *Bijdragen*, 1954, I, p. 33). Ce ne sont pas seulement les prédicateurs qui parlent ainsi, et ce n'est point là une exagération d'éloquence : c'est la doctrine habituelle des théologiens et des canonistes. Ouvrons au hasard le premier manuel de Droit canonique qui nous tombe sous la main : *(Episcopus definitur)* « Ille... qui recepit sacerdotii plenitudinem, quatenus a Christo ad regimen ecclesiasticum institutam... » (BOUIX, *De Episcopo*, t. I, p. 93, cité par D. CRAISSON, *Manuale totius juris canonici*, t. I, Paris, 1865, p. 473). — De la lecture de la récente étude de Mgr ANDRIEU, *La carrière ecclésiastique des Papes et les documents liturgiques du moyen âge* (*Rev. Sc. rel.*, 1947, p. 90 sv.), le P. CONGAR a déduit : « Ce fait liturgique (consécration épiscopale d'un pape fait de la même manière, qu'il fût prêtre ou diacre) semble entraîner au moins cette conclusion que l'épiscopat *est* le sacrement d'Ordre lui-même en son état de plénitude » (*Faits, problèmes et réflexions à propos du Pouvoir d'Ordre et des rapports entre le presbytérat et l'Épiscopat*, dans *La Maison-Dieu*, nº 14 (1948), p. 128, *Addendum*).

2. « Nous ne devons pas être étonnés, lisions-nous récemment encore, de voir que peu à peu ce que les évêques ont été autrefois dans leurs diocèses, aujourd'hui ce sera le pape qui prendra cette mission en main, car il ne serait pas bon pour l'Église et pour le monde que dans tous les évêchés et dans chaque évêché il y ait des positions différentes et parfois contradictoires. Si l'Église veut rester une dans un monde qui s'unifie, il faut que la papauté parle, qu'elle parle souvent et qu'elle dirige tout. Et voilà pourquoi ce XXe siècle est une nouvelle aurore dans l'Église, une aurore d'une ère nouvelle, d'une ère pontificale, comme il est également l'aurore d'un monde universel, d'une société internationale, et, comme les États disparaîtront, les évêchés perdront de leur souveraineté laissant à Pierre et à ses successeurs la direction générale de tout le mouvement catholique, de toute l'action catholique, de tout l'apostolat ». (J. BEYER, *Le Souverain Pontife, centre vital et unité de l'Église*, dans « *Ut Regnet...* », *Vivre avec l'Église*, Texte des Conférences données au Congrès des dirigeantes de la

que nous font souvent les théologiens de l'Église orthodoxe d'avoir pratiquement supprimé l'épiscopat dans l'Église, et d'avoir ainsi altéré le dépôt apostolique. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir figurer dans cette revue une mise au point concernant la propagation de ces idées.

* * *

Nous croyons qu'il n'y a pas de meilleur moyen pour le faire, que de reproduire *in extenso* un document très important que l'Épiscopat allemand, approuvé hautement par le Pape Pie IX, fit paraître cinq ans après le concile du Vatican, et qui a eu pour effet alors de libérer la conscience catholique d'une gêne au moins aussi grave que celle que quelques-uns ressentent aujourd'hui.

Il est notoire que plusieurs théologiens du concile, même parmi les modérés, craignaient que certains infaillibilistes de l'époque n'aient tendance à « effacer les évêques et absorber leurs droits dans la juridiction suprême du pape », au risque de « modifier ainsi la constitution divine de l'Église » [1]. De ce chef, au cours des débats conciliaires, un paragraphe nouveau avait été ajouté au chapitre III de la constitution *Ecclesia Christi*, afin d'insister sur le pouvoir des évêques, qui « *posés par le Saint Esprit*, (Act. 20/28), sont les successeurs des apôtres, et les véritables pasteurs de leur peuple »[2]. Il fallait en effet prendre position contre une « incompréhension erronée de la doctrine classique de l'infaillibilité personnelle par suite des exagérations des néo-ultramontains, dont certains allaient jusqu'à opposer nettement le pape à l'Église, et à envisager le cas où le pape demeurerait seul du côté de la vérité ; enfin et peut-être surtout il fallait « éviter » l'impression de voir l'autorité divine de l'épiscopat en danger ... ce qui pouvait sembler justifié par le fait qu'il n'était pas fait mention de l'épiscopat dans le schéma sur l'Église » [3].

Croisade eucharistique en août 1955 à Nivelles. Numéro spécial du bulletin mensuel des dirigeants de la Croisade, 24e année, n° 2, nov. 1955, p. 38).

1. *Journal* de M. ICARD, cité par R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p. 342.

2. DENZINGER-BANWAERT, *Enchiridion*, n° 1828 ; Cfr R. AUBERT, *l. c.*, p. 352.

3. *Ibid.*, p. 328.

Ces tendances existaient donc effectivement. Le concile une fois terminé elles ne cessèrent pas, malgré les précautions prises, et plus d'une fois les chefs d'Églises durent intervenir pour empêcher qu'elles ne prévalussent.

Bismarck, que les définitions conciliaires avaient poussé à bout, avait émis le 14 mai 1872 une dépêche circulaire qui était demeurée le secret des chancelleries pendant plus de deux ans, faisant observer que les déclarations du concile entraînaient des conséquences très graves pour les relations entre le pape et les chefs d'États, et que la situation des évêques en était complètement changée.

Cette dépêche parut au moniteur officiel à la fin de 1874 ou tout au début de 1875. Les évêques allemands ripostèrent aussitôt, tous d'un commun accord, considérant que les affirmations qui figuraient dans la dépêche leur donnaient le droit et l'obligation de redresser d'énormes erreurs concernant la structure de l'Église.

* * *

La lettre fit, durant le mois de janvier, le tour des évêchés de Cologne, Breslau, Strasbourg, Limbourg, Mayence, Paderborn, Kulm, Trèves, Osnabruck, Fribourg, Ermeland, Rottenburg, Munster, Hildesheim, Fulda, et recueillit ainsi quinze signatures ; elle alla ensuite en Bavière, au début de février, à Munich, Passau, Ratisbonne, Augsbourg, Eichstätt, Wurzbourg, Spire, Bamberg, et s'augmenta de huit autres signatures. En tout, vingt-trois signatures d'évêques, la plupart Pères du concile du Vatican, la totalité, en somme, de l'Épiscopat allemand. Le document parut en février.

Cette lettre, venant ainsi après le concile, dont elle est pour ainsi dire un complément et un commentaire des plus autorisés, est un document de toute première valeur. On l'a quelquefois citée au cours de ces dernières années [1], mais il nous a paru oppor-

1. On peut trouver la traduction française de tous ces documents dans la *Revue Générale*, 1875 (t. I), pp. 354-356 et 477-478 (bref de Pie IX), et dans le t. XII des *Œuvres complètes de S. É. le Cardinal Dechamps*, Malines, s. d., p. 133-142 d'où nous l'extrayons. — La lettre des évêques allemands

tuu de la reproduire ici entièrement, car elle constitue peut-être, en raison de son approbation pleine et entière du Souverain Pontife, et de l'écho qu'elle recueillit dans l'Épiscopat d'autres pays, comme on le verra plus loin, l'argument le plus fort qui ait jamais été produit dans la tradition catholique contre toute tendance à minimiser les droits et la valeur de l'épiscopat.

Les allusions développées relatives à certains points de la politique d'alors n'empêcheront nullement le lecteur d'en dégager l'essentiel pour la question qui nous occupe, et il vaut mieux livrer le texte dans sa totalité que d'en donner des extraits, comme on s'est souvent contenté de le faire. Derrière les faits qui ont suscité cette réaction, et à côté des paroles qui sont dites pour les juger, il y a des affirmations dogmatiques de portée universelle. Ce sont celles-là qui nous frapperont le plus, et qu'il faut retenir.

II. Déclaration de l'Épiscopat allemand de 1875

« L'*Indicateur de l'État* a publié il y a peu de temps une dépêche circulaire de M. le chancelier de l'empire, prince de Bismarck, datée du 14 mai 1872, et relative au futur conclave. D'après la déclaration expresse de l'*Indicateur*, cette dépêche était la base de tous les documents relatifs à la politique ecclésiastique souvent mentionnés dans le procès du comte d'Arnin [2] et qui ont été soustraits à la publicité.

Cette dépêche part de cette hypothèse que « par le Concile du Vatican, et par ses deux plus importantes décisions, sur l'infaillibilité et la juridiction du Pape, la situation de celui-ci vis-à-vis des puissances est changée entièrement ». Elle conclut que « l'intérêt que

a été publiée presque intégralement dans *Irénikon*, mai-juin 1928, p. 231 sv. et reproduite en partie dans l'étude de D. L. Beauduin, *L'Unité de l'Église et le concile du Vatican*, dans *Église et Unité*, Lille, 1948, p. 23 sv. — Depuis lors, on y a fait allusion à diverses reprises.

1. Cfr le texte original allemand de cette déclaration en appendice à cet article, p. 143 sv.

2. Le comte d'Arnim avait été ambassadeur de Prusse auprès du Saint-Siège depuis 1864 jusqu'après le Concile, contre lequel il mena une opposition des plus farouches. Si Bismarck l'avait écouté, on aurait passé aux actes bien avant le *Kulturkampf*. Cfr G. Goyau, *Arnim* (Harry, comte d') dans *DHE*, IV, p. 537 sv.

les gouvernements avaient à un conclave s'était par là singulièrement accru et avait donné à leur droit d'immixtion une base d'autant plus solide ».

Ces conséquences sont aussi peu justifiées que les prémisses sont mal fondées. La haute importance de cette dépêche et la conclusion qu'on peut en tirer, sur les principes qui guident la chancellerie allemande dans la manière de traiter les affaires ecclésiastiques, donnent à l'Épiscopat allemand le droit et lui font un devoir d'opposer, dans l'intérêt de la vérité, une déclaration publique aux données erronées contenues dans cette dépêche. Cette dépêche prétend que les décisions du Concile du Vatican entraînent les conséquences suivantes :

1. — *Le Pape peut s'arroger dans chaque diocèse les droits épiscopaux et substituer son pouvoir épiscopal.*

2. — *La juridiction épiscopale est absorbée par la juridiction papale.*

3. — *Le Pape n'exerce plus, comme par le passé, certains droits réservés, déterminés, mais il est dépositaire du pouvoir épiscopal plein et entier.*

4. — *Le Pape remplace, en principe, chaque évêque individuellement.*

5. — *Il ne dépend que du Pape de se mettre dans la pratique et à tout moment à la place de l'évêque vis-à-vis des gouvernements.*

6. — *Les évêques ne sont plus que les instruments du Pape, ses fonctionnaires sans responsabilité propre.*

7. — *Les évêques sont devenus, vis-à-vis des gouvernements, les fonctionnaires d'un souverain étranger, et à la vérité, d'un souverain qui, en vertu de son infaillibilité, est un souverain parfaitement absolu, plus que n'importe quel monarque absolu du monde* [1].

Toutes ces thèses manquent de fondement, et sont en contradiction certaine avec le texte et le sens des décisions du Concile du Vatican, texte et sens publiés et déclarés par le Pape, l'Épiscopat et les représentants de la science catholique.

Sans doute les décisions du Concile portent que le pouvoir de juridiction ecclésiastique du Pape est : *potestas suprema, ordinaria et immediata*, une suprême puissance de gouvernement donnée au Pape par Jésus-Christ Fils de Dieu dans la personne de saint Pierre

1. Les sept propositions ne sont pas numérotées dans le texte allemand. Nous l'avons fait pour la facilité des références dans le commentaire qui suit.

qui s'étend directement sur l'Église tout entière, par conséquent sur chaque diocèse et sur tous les fidèles, afin de conserver l'unité de la foi, de la discipline et du gouvernement de l'Église, et nullement une simple attribution consistant en quelques droits réservés.

Mais ce n'est point là une nouvelle doctrine, c'est une vérité reconnue de la foi catholique et un principe connu du droit canon, une doctrine récemment expliquée et confirmée par le Concile du Vatican, d'accord avec les décisions des Conciles œcuméniques antérieurs, contre les erreurs des gallicans, des jansénistes et des fébroniens [1]. D'après cette doctrine de l'Église catholique, le Pape est évêque de Rome, mais non évêque d'un autre diocèse ni d'une autre ville ; il n'est ni évêque de Breslau, ni évêque de Cologne, etc. Mais en sa qualité d'évêque de Rome, il est en même temps Pape, c'est-à-dire le pasteur et chef suprême de l'Église universelle, chef de tous les évêques et fidèles, et son pouvoir papal doit être respecté et écouté partout et toujours, et non pas seulement dans des cas spéciaux et exceptionnels. Dans cette position, le Pape doit veiller à ce que chaque évêque remplisse son devoir dans toute l'étendue de sa charge. Si un évêque en est empêché, ou si un besoin quelconque s'en fait sentir, le Pape a le droit et le devoir, non en sa qualité d'évêque du diocèse, mais en celle de Pape, d'ordonner tout ce qui est nécessaire pour l'administration du diocèse. Jusqu'à présent, tous les États européens ont reconnu ces droits pontificaux comme faisant partie de la constitution de l'Église catholique. Dans leurs négociations avec le Saint-Siège ils ont toujours considéré le Pape comme le véritable chef de toute l'Église catholique, des évêques aussi bien que de tous les fidèles, et non point comme le simple dépositaire de certains droits réservés.

Les décisions du Concile du Vatican ne fournissent pas l'ombre d'un prétexte à prétendre que le Pape est devenu par elles un souverain absolu et, en vertu de son infaillibilité, un souverain parfaitement absolu plus que n'importe quel monarque absolu du monde.

D'abord, le domaine de la puissance ecclésiastique du Pape est

1. Il faut noter que les définitions du concile du Vatican concernant le Pape sont surtout l'effet d'une série de débats doctrinaux qui se sont produits en Occident, et dont l'origine remonte aux discussions du XIVe siècle relativement à la supériorité du concile sur le Pape. La dernière étape de ces luttes est liée en effet au jansénisme, au fébronianisme et au gallicanisme. Cfr sur cette question les pages remarquables de A. G. MARTIMORT dans *Le Gallicanisme de Bossuet* (Paris, 1953), ch. I.

essentiellement différent de celui sur lequel s'étend la souveraineté temporelle des monarques ; aussi les catholiques ne contestent nullement l'entière souveraineté de leur prince sur le terrain civil. Abstraction faite de tout cela, on ne peut pas non plus appliquer au Pape la qualification de monarque absolu en matière ecclésiastique ; parce que lui-même est soumis au droit divin, et il est lié aux dispositions tracées par Jésus-Christ à son Église. Il ne peut pas modifier la constitution donnée à l'Église par son divin Fondateur, comme un législateur temporel peut modifier la constitution de l'État. La constitution de l'Église est basée dans tous ses points essentiels sur une ordonnance divine et demeure hors de l'atteinte de l'arbitraire humain. C'est en vertu de cette même institution divine, sur laquelle repose la Papauté, que l'épiscopat est établi. Lui aussi a ses droits et ses devoirs en vertu de cette institution, donnée par Dieu même, que le Pape n'a ni le droit ni le pouvoir de changer. C'est donc une erreur complète de croire que par les décisions du Concile du Vatican « la juridiction papale absorbe la juridiction épiscopale », que le Pape a « remplacé en principe individuellement chaque évêque », que les évêques ne sont plus « que les instruments du Pape, et ses fonctionnaires sans responsabilité propre ». D'après la constante doctrine de l'Église, telle que le Concile du Vatican l'a du reste expressément déclarée, les évêques ne sont pas de simples instruments du Pape et ne sont pas des fonctionnaires pontificaux sans responsabilité personnelle, mais « institués par le Saint-Esprit et mis à la place des apôtres ils paissent et régissent, en leur qualité de vrais pasteurs, les troupeaux qui leur sont confiés » [1].

De même que pendant les dix-huit siècles antérieurs de l'histoire de l'Église, la primauté du Pape, placé à côté et au-dessus de l'Épiscopat également institué par Jésus-Christ, en vertu d'une investiture divine, a constamment existé dans l'organisme de l'Église et a travaillé à son salut, ainsi en sera-t-il à l'avenir.

Et de même que le droit qu'a eu, en tous temps, le Pape d'exercer dans tout le monde catholique sa puissance ecclésiastique de gouvernement, n'a point conduit à rendre illusoire l'autorité des évêques, ainsi la définition nouvelle de l'ancienne doctrine catholique n'autorise pas davantage cette crainte pour l'avenir. N'est-il pas notoire que, depuis le Concile, tous les diocèses du monde ont été gouvernés et administrés par leurs évêques de la même manière que par le passé ?

1. *Conc. Vatic.*, *Const.* « *Ecclesia Christi* », c. 3.

En ce qui concerne l'affirmation que les évêques sont devenus par suite des décisions du Concile du Vatican des fonctionnaires pontificaux sans responsabilité personnelle, nous pouvons hardiment la démentir. Ce n'est pas dans l'Église catholique qu'est admis le principe immoral et despotique que l'ordre d'un supérieur dégage sans restriction la responsabilité personnelle.

Enfin l'assertion que le Pape est devenu, « en vertu de son infaillibilité, un souverain parfaitement absolu », repose sur une idée complètement fausse du dogme de l'infaillibilité papale. Comme le Concile du Vatican l'a déclaré en termes clairs et nets, et comme cela résulte de la nature même de la chose, l'infaillibilité n'appartient exclusivement qu'au suprême pouvoir d'enseignement du Souverain Pontife, et ce pouvoir s'étend exactement sur le même domaine que l'infaillible enseignement de l'Église, et il est lié au contenu de la Sainte Écriture et à la Tradition, aussi bien qu'aux décisions doctrinales données antérieurement par l'enseignement de l'Église.

Ainsi dans l'exercice du pouvoir du Pape, absolument rien n'a été changé. Et par conséquent l'opinion que la position du Pape par rapport à l'épiscopat a été altérée par les décisions du concile du Vatican, apparaît comme complètement sans fondement. Il en résulte que la conséquence tirée de cette hypothèse, par laquelle on prétend que la position du Pape par rapport aux gouvernements a été altérée par ces mêmes décisions, perd également toute base et tout appui.

Nous ne pouvons pas manquer d'exprimer notre regret profond en voyant que, dans la dépêche circulaire, la chancellerie impériale a uniquement formé son jugement sur des affaires catholiques d'après les affirmations et les hypothèses de quelques ex-catholiques ouvertement rebelles à l'Épiscopat tout entier et au Saint-Siège, ainsi que d'après celles d'un certain nombre de docteurs protestants. Ces affirmations et ces hypothèses ont été expressément repoussées et réfutées à maintes reprises par le Pape et par les évêques, ainsi que par les théologiens et canonistes catholiques.

En notre qualité de représentants légitimes de l'Église catholique dans nos diocèses, nous avons le droit de demander que l'on nous écoute du moment qu'il s'agit d'une appréciation des principes et des doctrines de notre Église, et, tant que nous conformons nos actions à ces principes et à ces doctrines, on doit nous accorder créance.

En rectifiant par la présente déclaration l'exposition erronée de

la doctrine catholique de la dépêche circulaire de M. le Chancelier, nous ne sommes nullement disposés à discuter les déductions ultérieures de cette dépêche relativement au futur conclave.

Nous croyons pourtant de notre devoir de protester hautement et solennellement contre cette tentative d'attaque à la pleine liberté et à l'indépendance de l'élection du chef de l'Église catholique. Nous faisons observer qu'il n'appartient qu'à l'autorité de l'Église en tout temps de se prononcer sur la validité d'une élection papale, et qu'à la décision de l'Église, les catholiques de toutes les nations et de l'Allemagne aussi se soumettront sans réserve » [1].

Suivent les signatures des 23 prélats qui composent la hiérarchie catholique en Allemagne [2].

1. Les évêques anglais ont reproduit ces paroles de leurs confrères allemands « pour dévoiler de graves erreurs, d'où les ennemis de la foi catholique tirent aujourd'hui partout des conclusions destructives de la liberté de l'Église » (Card. DECHAMPS, *l. c.*, p. 133). Le cardinal Dechamps, archevêque de Malines, fit la même chose dans un document paru en mai 1875 (*l. c.*, p. 133-142), publiant *in extenso* la lettre des évêques allemands et l'approbation de Pie IX. Il ajoutait : « Cette solennelle approbation ... est d'une extrême importance à l'heure où nous sommes, et elle a une double portée. D'un côté elle confond les ennemis de l'Église... D'un autre côté, cette approbation pontificale éclairera parmi les amis de l'Église, ceux dont la science n'égale pas le zèle, et qui ont fourni, sans le vouloir, des armes à leurs ennemis, en donnant parfois aux constitutions du Concile du Vatican un sens outré et déclaré faux par le suprême gardien de la foi » (*Ibid.*, 142). Il s'agissait d'exagérations concernant la personne même du Souverain Pontife, commises par certains ultramontains fanatiques.

2. Voici la liste des signataires : Mgr Paul MELCHERS, archevêque de Cologne, Mgr Henri FÖRSTER, prince-évêque de Breslau, Mgr André RAESS, évêque de Strasbourg, Mgr Pierre-Joseph BLUM, évêque de Limbourg, Mgr Guillaume-Emmanuel DE KETTELER, évêque de Mayence, Mgr Conrad MARTIN, évêque de Paderborn, Mgr Jean DE MARWITZ, évêque de Kulm, Mgr Mathieu EBERHARD, évêque de Trèves, Mgr Lothaire KEIBEL, évêque de Leuca, Administrateur de Fribourg-en-Brisgau, Mgr Philippe KREMENTZ, évêque de l'Ermeland, Mgr Charles-Joseph de HÉFELÉ, évêque de Rottenbourg, Mgr Jean-Bernard BRINKMANN, évêque de Munster, Mgr Guillaume SOMMERWECK, évêque de Hildesheim, M. HAHNE, administrateur de l'évêché de Fulda. — Mgr Grégoire DE SCHEER, archevêque de Munich, Mgr Henri DE HOFSTÄTTER, évêque de Passau, Mgr Ignace DE SENESTRÉY, évêque de Ratisbonne, Mgr Pancrace DINKEL, évêque d'Augsbourg, Mgr François-Léopold DE LEONROD, évêque de Eichstätt, Mgr Jean-Valentin DE REISSMANN, évêque de Würzbourg, Mgr Daniel-Boniface HANEBERG, évêque de Spire, M. FELLNER, vicaire capitulaire de Bamberg. Dix-huit parmi ceux-ci étaient d'anciens Pères du concile.

III. Interventions de Pie IX

Dès sa parution, ce document massif fut jugé par certains journaux comme une falsification plus ou moins discrète de la véritable pensée du concile. Aussitôt, Pie IX le munit d'un bref approbateur, daté du 2 mars, dont voici le texte [1].

Pie IX, pape,

Vénérables Frères, salut et bénédiction apostolique,

L'admirable fermeté d'âme qui dans le combat pour la défense de la vérité, de la justice et des droits de l'Église, ne craint ni la colère des puissants, ni leurs menaces, ni la perte des biens, ni même l'exil, la prison et la mort, et qui a été la gloire de l'Église du Christ dans les siècles passés, est toujours restée depuis lors son caractère distinctif et la preuve évidente qu'en cette Église seule se trouve la vraie et noble liberté dont le nom retentit aujourd'hui partout, mais qu'en réalité on ne rencontre nulle part.

Cette gloire de l'Église, vous l'avez de nouveau maintenue, Vénérables Frères, lorsque vous avez entrepris d'exposer le véritable sens des décrets du concile du Vatican artificieusement dénaturé dans une circulaire qui a été rendue publique, et que vous avez ainsi empêché que les fidèles ne se forment de fausses notions et qu'une odieuse falsification ne donne occasion d'entraver la liberté du choix d'un nouveau pontife.

Votre déclaration collective se distingue tellement par sa clarté et son exactitude qu'elle ne laisse rien à désirer, qu'elle a été pour nous la cause d'une grande joie, et qu'il n'est nul besoin que nous y ajoutions quelque chose. Mais les assertions mensongères de certaines feuilles périodiques exigent de Nous un témoignage plus solennel de notre approbation, car, afin de maintenir les assertions par vous réfutées de la susdite circulaire, elles ont eu l'audace de refuser d'ajouter foi à vos explications, prétextant que votre interprétation des décrets du concile n'était qu'une interprétation adoucie et qu'elle ne répondait aucunement aux intentions de ce Siège apostolique.

Nous réprouvons de la manière la plus formelle cette supposition perfide et calomnieuse. Votre déclaration donne la pure doctrine catholique, et par conséquent celle du Saint Concile et de ce Saint

1. Adressé « *ad Germaniae Archiepiscopos, Episcopos etc.* » — Cfr le texte original latin, plus loin, p. 148.

Siège, parfaitement établie et clairement développée par des arguments évidents et irréfutables, de façon qu'elle démontre pour tout homme de bonne foi que, dans les décrets incriminés, on ne trouve absolument rien qui soit nouveau ou qui change quelque chose aux relations ayant existé jusqu'à présent, ou qui pourrait fournir un prétexte pour opprimer plus encore l'Église ou entraver l'élection d'un nouveau pontife.

En ce qui concerne ce dernier point, vous avez (Nous ne voulons point le passer sous silence) vous avez agi avec une prudence toute particulière, alors que, sans entrer dans aucune digression, vous déclarez solennellement que vous rejetez à l'avance tout ce qui pourrait gêner en quelque manière la libre élection du chef de l'Église, et vous affirmez nettement que c'est seulement à l'Autorité de l'Église qu'il appartient de décider de la validité de l'élection accomplie.

Cette terrible tempête qui, dans le monde entier, attaque et accable l'Église, la maîtresse de la vérité, ne peut être attribuée à d'autres causes qu'aux erreurs que l'éternel ennemi de Dieu et des hommes répand partout afin de tout bouleverser. Et puisque c'est contre l'erreur, cette source de tous les maux, que nous devons diriger nos armes, continuez donc, Vénérables Frères, de la signaler et de la combattre, quel que soit le masque sous lequel elle puisse se cacher, comme vous l'avez déjà fait par votre excellente déclaration.

Il est impossible, en effet, que ceux dont l'intention est droite ne soient point éclairés par les rayons de la vérité, alors surtout que votre noble constance leur donne un nouvel éclat. L'erreur, au contraire, une fois mise au jour et réfutée avec tant de force, ne peut échapper à sa ruine finale.

Puisse la divine miséricorde accorder bientôt cette grâce à l'Église opprimée et au monde, et puissiez-vous en trouver un avant-coureur dans la Bénédiction Apostolique que Nous donnons, comme gage de notre affection toute particulière et du plus profond de Notre cœur, à chacun de vous, Vénérables Frères, et à tous vos diocésains.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 2 mars de l'année 1875, la vingt-neuvième de notre Pontificat.

PIE IX, pape.

Pie IX s'anima tellement autour de cette question que le 15 mars, deux semaines à peine après avoir envoyé sa lettre aux évêques allemands, il y revient à nouveau dans un discours du consistoire en des termes presque plus solennels encore que ceux de son premier document. « Le Dieu miséricordieux, y disait-il,

qui préside et veille à son Église a, dans sa Providence, fait en sorte que les très courageux évêques allemands, en publiant une déclaration remarquable qui restera mémorable dans les fastes de l'Église, ont réfuté avec une très grande sagesse les doctrines erronées et les sophismes qui avaient été émis à cette occasion, et, ayant érigé ainsi un digne trophée à la vérité, ils Nous ont réjoui ainsi que toute l'Église. Et en même temps que, devant vous et tout l'univers catholique, nous rendons de magnifiques éloges à tous et à chacun de ces évêques, nous ratifions ces lumineuses déclarations et protestations dignes de leur courage, de leur rang et de leur esprit religieux, et nous les confirmons de la plénitude de Notre Autorité Apostolique »[1].

IV. Conclusions

Il faut remarquer que, mises à part les prémisses de la dépêche de Bismarck qui visent des implications politiques, les sept points positifs du texte sont tous relatifs au pouvoir des évêques et à leur soi-disant absorption par la juridiction papale depuis le concile du Vatican. C'est là le fond de tout le débat, et la raison de la vive réaction du corps épiscopal, comme de celle de Pie IX. Il s'agit donc d'un élément dogmatique très important de la structure de l'Église. Quoique le concile n'ait pratiquement légiféré que sur les prérogatives de l'évêque de Rome, il est bien entendu que, même en cela, les déclarations conciliaires n'ont porté que sur la détermination d'une doctrine latente dans l'Église depuis longtemps, et n'a absolument rien changé, surtout en ce qui concerne l'épiscopat. Chacune des sept propositions doit être considérée comme fausse et « absolument en contradiction » (*entschieden im Widerspruch*) avec les décisions du Concile et la doctrine catholique. Pour énoncer celle-ci il suffit donc de considérer comme vraie la contradictoire de chacune d'elles : 1° Le pape *ne peut* s'arroger les droits épiscopaux ni

1. Cfr texte latin cité plus loin, p. 150. — Le consistoire dn 15 mars 1875 est celui où furent nommés cardinaux LL. EE. Mgr Gianelli, Mgr Ledochowski, Mgr Mac Closkey, Mgr Manning, Mgr Dechamps, Mgr Bartolini.
Il est étonnant que des paroles aussi claires et aussi solennelles ne figurent pas avec leurs préambules dans les recueils courants des documents du magistère comme l'*Enchiridion* de Denzinger.

substituer son pouvoir à celui des évêques ; 2° La juridiction épiscopale *n'est pas* absorbée par la juridiction papale ; 3° Le Pape *n'est pas* devenu, par les définitions du concile du Vatican, le dépositaire du pouvoir épiscopal plein et entier ; 4° *Il ne remplace pas* en principe chaque évêque individuellement ; 5° Il *ne peut* se mettre à tout moment à la place d'un évêque vis-à-vis des gouvernements ; 6° Les évêques *ne sont pas* devenus les instruments du Pape ; 7° ils *ne sont pas* des fonctionnaires d'un souverain étranger vis-à-vis des gouvernements. « Toutes ces thèses, disent les évêques — il s'agit des affirmations de Bismarck — manquent de fondement, et sont en contradiction certaine avec le texte et le sens des décisions du Concile ». Le Pape est et reste évêque de Rome, et n'est ni évêque de Cologne, ni de Breslau etc. C'est en qualité d'évêque de Rome et de successeur de Pierre sur le siège apostolique de cette Église qu'il est pape. Le Pape est soumis au droit divin, et lié aux dispositions tracées par Jésus-Christ à son Église. Il ne peut donc modifier la constitution donnée à celle-ci par son divin fondateur. C'est en vertu de cette institution divine que l'épiscopat a été établi, comme la Papauté l'a été également. Le Pape n'a ni le droit ni le pouvoir de changer cela. Les évêques ne sont pas des fonctionnaires pontificaux, mais ils ont été « posés par le Saint-Esprit, mis à la place des apôtres : il paissent et régissent, en leur qualité de vrais pasteurs, les troupeaux qui leur sont confiés » [1].

1. Il est remarquable que peu de temps après un débat sur la hiérarchie (cfr *NRT*, 1928, p. 501), le Cardinal van Roey, Archevêque de Malines, crut utile de publier le rapport sur l'Épiscopat qu'il avait rédigé quatre ans plus tôt pour les *Conversations de Malines*, où il énonçait la doctrine de l'Église dans des termes très semblables à ceux de la déclaration des évêques allemands. « Il est de foi, y disait-il, que les Évêques sont les successeurs des Apôtres et qu'ils le sont dans un sens réel. C'est l'enseignement unanime des Pères et la doctrine des conciles de Florence et de Trente. Le Christ a fondé son Église, société à la fois spirituelle et visible, sur les Apôtres. Il leur a donné, à l'exclusion des autres membres de l'Église, avec la plénitude du sacerdoce, le pouvoir immédiat et universel sur les âmes... De droit divin, l'Épiscopat ainsi conçu est un élément essentiel de la constitution immuable de l'Église : le Christ a voulu que les différentes parties de l'Église soient gouvernées par des Évêques comme pasteurs ordinaires... Il suit de là ... qu'aucun pouvoir humain ne peut supprimer l'Épiscopat ; qu'aucun concile œcuménique ne peut en décider l'abolition ; que le Souverain Pontife ne peut pas gouverner

Et Pie IX félicite l'Épiscopat allemand d'avoir ainsi exposé « le véritable sens des décrets du concile du Vatican » empêchant ainsi « que les fidèles ne s'en forment de fausses notions ».

L'exactitude de la déclaration des évêques se distingue tellement qu'« elle ne laisse rien à désirer » ; au point même « qu'il n'est pas besoin que le Pape y ajoute quelque chose ». Il ne veut qu'en donner une confirmation solennelle contre ceux qui ont voulu y voir une interprétation adoucie du concile, contraire aux intentions du Saint-Siège. La déclaration des évêques est « la pure doctrine catholique établie et développée par des arguments évidents et irréfutables ».

* * *

La véhémence des affirmations de l'Épiscopat et de Pie IX, due en l'occurrence à la spontanéité des leurs réactions indignées, vient ici donner tout son appui aux vérités dogmatiques les plus claires concernant l'épiscopat. Rien que par ce fait les accusations de Bismarck peuvent être considérées comme providentielles. Ces documents ont en effet ceci de particulier que, à l'encontre des textes que l'on pourrait généralement produire sur cette question et qui traitent en même temps de l'épiscopat et de la papauté, l'épiscopat est ici l'objet unique du témoignage du magistère, ce qui se comprend fort bien, le reste ayant été dit au Concile.

Sans doute, tout ceci se concentre sur un point limité : les évêques sont institués par le Christ qui a établi les douze apôtres, dont ils sont les successeurs ; il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps, et rien ne pourra être changé à cette structure essentielle de l'Église.

L'élément qui devrait être approfondi pour arriver à éclaircir le débat qui a été l'occasion de ces quelques pages, est, nous

l'Église universelle par lui-même en écartant le corps épiscopal ; qu'il ne peut pas confier le gouvernement de toutes les Églises particulières à des prêtres ; qu'il ne peut pas même le remettre par simple délégation à des prélats revêtus du caractère épiscopal. Tout cela est contraire à la constitution divine de l'Église du Christ ». (*L'Épiscopat et la Papauté,* dans *Collect. Mechliniensia,* févr. 1929, p. 141 sv).

l'avons dit en commençant, la valeur charismatique de l'êpiscopat. Les évêques sont, suivant le texte de *Act.* 20, 28 cité par le concile de Trente au chapitre de la hiérarchie ecclésiastique [1] comme aussi par le Concile du Vatican et reproduit dans la lettre des évêques allemands, « posés par l'Esprit-Saint pour diriger l'Église de Dieu ». Cet élément charismatique n'est le monopole ni du pouvoir d'Ordre ni du pouvoir de juridiction, mais les englobe tous deux dans une raison mystérieuse beaucoup plus profonde et beaucoup plus générale, dont la tradition vivante de l'Église est le témoin inspiré. « Épiscopat, prêtrise et diaconat, a-t-on écrit récemment, apparaissent dans les anciens documents moins comme des fonctions rituelles que comme des charismes destinés à l'édification de l'Église, mais... ces charismes ne sont pas purement individuels : ils forment des ordres qui dans leur hiérarchie, sont la structure même de l'Église et doivent assurer sa croissance et la sanctification de ses membres » [2]. C'est sous cet angle que l'épiscopat se manifestera le plus comme la « plénitude du sacerdoce ».

D. O. ROUSSEAU.

1. *Conc. Trid.*, Sess. XXIII, c. 4 ; *Conc. Vatic. C. Ecclesia Christi*, c. 3.
2. D. B. BOTTE, *L'Ordre d'après les prières d'ordination*, dans *QLP*, 1954, nº 4, p. 178.

Appendice à l'article précédent [1].

I. Collektiv-Erklärung des deutschen Episcopates

BETREFFEND DIE CIRCULAR-DEPESCHE
DES DEUTSCHEN REICHKANZLERS HINSICHTLICH
DER KÜNFTIGEN PAPSTWAHL.

Der « Staats-Anzeiger » hat unlängst eine auf die künftige Papstwahl bezügliche Circular-Depesche des Herrn Reichskanzlers Fürsten von Bismark vom 14. Mai 1872 veröffentlicht, welche nach der ausdrücklichen Erklärung des « Anzeigers » « die Basis zu dem ganzen der Oeffentlichkeit vorenthaltenen Fascikel » der in dem Processe gegen den Grafen v. Arnim oft erwähnten Actenstücke kirchenpolitischen Inhaltes bildete.

Diese Depesche geht von der Voraussetzung aus, dass durch « das Vaticanische Concil und seine beiden wichtigsten Bestimmungen über die Unfehlbarkeit und die Jurisdiction des Papstes die Stellung des letzteren auch den Regierungen gegenüber gänzlich verändert sei », und folgert hieraus, dass « das Interesse der letzteren an der Papstwahl auf's Höchste gesteigert, damit aber auch ihrem Rechte, sich darum zu kümmern, eine um so festere Basis gegeben sei ».

Diese Folgerungen sind ebenso ungerechtfertigt, als ihre Voraussetzung unbegründet ist ; und es halten bei der hohen Wichtigkeit dieses Actenstückes und bei dem Schlusse, welchen dasselbe auf die leitenden Principien des Reichskanzlersamtes in der Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands gestattet, die unterzeichneten Oberhirten sich für ebenso berechtigt als verpflichtet, den darin enthaltenen irrigen Anschauungen im Interesse der Wahrheit eine öffentliche Erklärung entgegenzustellen.

Die Circular-Depesche behauptet hinsichtlich der Beschlüsse des Vaticanischen Concils : « Durch diese Beschlüsse ist der Papst in die Lage gekommen, in jeder einzelnen Diöcese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen und die päpstliche Gewalt der landes-

1. Pour répondre à plusieurs demandes récentes, nous avons cru utile de publier ici le texte original des documents cités ci-dessus.

bischöflichen zu substituiren. » « Die bischöfliche Jnrisdiction ist in der päpstlichen aufgegangen. » « Der Papst übt nicht mehr, wie bisher, einzelne bestimmte Reservatrechte aus, sondern die ganze Fülle der bischöflichen Rechte ruht in seiner Hand ; » « er ist im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten », « und es hängt nur vom ihm ab, sich auch in der Praxis in jedem einzelnen Augenblicke an die Stelle desselben gegenüber den Regierungen zu setzen. » « Die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit ; » « sie sind den Regierungen gegenüber Beamte eines fremden Souverains geworden », « und zwar eines Souverains, der vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter ist, mehr als irgend ein absoluter Monarch der Welt. »

Alle diese Sätze entbehren der Begründung und stehen mit dem Wortlaute, wie mit dem richtigen, durch den Papst, den Episcopat und die Vertreter der katholischen Wissenschaft wiederholt erklärten Sinne der Beschlüsse des Vaticanischen Concils entschieden im Widerspruch.

Allerdings ist nach diesen Beschlüssen die kirchliche Jurisdictionsgewalt des Papstes eine *potestas suprema, ordinaria et immediata*, eine dem Papst von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, in der Person des hl. Petrus verliehene, auf die ganze Kirche, mithin auch auf jede einzelne Diöcese und alle Gläubigen sich direct erstreckende oberste Amtsgewalt zur Erhaltung der Einheit des Glaubens, der Disciplin und der Regierung der Kirche, und keineswegs eine bloss aus einigen Reservatrechten bestehende Befugniss.

Dies ist aber keine neue Lehre, sondern eine stets anerkannte Wahrheit des katholischen Glaubens und ein bekannter Grundsatz des kanonischen Rechts, eine Lehre, welche das Vaticanische Concil gegenüber den Irrthümern der Gallicaner, Jansenisten und Febronianer im Anschluss an die Aussprüche der früheren allgemeinen Concilien neuerdings erklärt und bestätigt hat. Nach dieser Lehre der katholischen Kirche ist der Papst Bischof von Rom, nicht Bischof irgend einer andern Stadt oder Diöcese, nicht Bischof von Köln oder Breslau u. s. w. Aber als Bischof von Rom ist er zugleich Papst, d. h. Hirt und Oberhaupt der ganzen Kirche, Oberhaupt aller Bischöfe und aller Gläubigen, und seine päpstliche Gewalt lebt nicht etwa in bestimmten Ausnahmefällen erst auf, sondern sie hat immer und allezeit und überall Geltung und Kraft. In dieser seiner Stellung hat der Papst darüber zu wachen, dass jeder Bischof im ganzen Umfange seines Amtes seine Pflicht erfülle, und wo ein

Bischof behindert ist, oder eine anderweitige Nothwendigkeit es erfordert, da hat der Papst das Recht und die Pflicht, nicht als Bischof der betreffenden Diöcese, sondern als Papst, alles in derselben anzuordnen, was zur Verwaltung derselben gehört. Diese päpstlichen Rechte haben alle Staaten Europa's bis auf die gegenwärtige Zeit stets als zum Systeme der katholischen Kirche gehörend anerkannt und in ihren Verhandlungen mit dem päpstlichen Stuhle den Inhaber desselben immer als das wirkliche Oberhaupt der ganzen katholischen Kirche, der Bischöfe sowohl als der Gläubigen, und keineswegs als den blossen Träger einiger bestimmter Reservatrechte betrachtet.

Die Beschlüsse des Vaticanischen Concils bieten ferner keinen Schatten von Grund zu der Behauptung, es sei der Papst durch dieselben ein absoluter Souverain geworden, und zwar vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter, mehr als irgend ein absoluter Monarch der Welt.

Zunächst ist das Gebiet, auf welches sich die kirchliche Gewalt des Papstes bezieht, wesentlich verschieden von demjenigen, worauf sich die weltliche Souveränität des Monarchen bezieht; auch wird die volle Souveränität des Landesfürsten auf staatlichem Gebiete von Katholiken nirgends bestritten. Aber abgesehen hiervon kann die Bezeichnung eines absoluten Monarchen auch in Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten auf den Papst nicht angewendet werden, weil derselbe unter dem göttlichen Rechte steht und an die von Christus für seine Kirche getroffenen Anordnungen gebunden ist. Er kann die der Kirche von ihrem göttlichen Stifter gegebene Verfassung nicht ändern, wie der weltliche Gesetzgeber eine Staatsverfassung ändern kann. Die Kirchenverfassung beruht in allen wesentlichen Punkten auf göttlicher Anordnung und ist jeder menschlichen Willkür entzogen. Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papstthum beruht, besteht auch der Episcopat : auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Missverständniss der Vaticanischen Beschlüsse, wenn man glaubt, durch dieselben sei « die bischöfliche Jurisdiction in der päpstlichen aufgegangen », der Papst sei « im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten », die Bischöfe seien nur noch « Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit ». Nach der beständigen Lehre der katholischen Kirche, wie sie auch vom Vaticanischen Concil ausdrücklich erklärt worden ist, sind die Bischöfe nicht blosse

Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit, sondern, « vom heiligen Geiste gesetzt und an die Stelle der Apostel getreten, weiden und regieren sie als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Heerden ».

Wie in den bisherigen achtzehn Jahrhunderten der christlichen Kirchengeschichte der Primat neben und über dem ebenfalls von Christus angeordneten Episcopat kraft göttlicher Einsetzung im Organismus der Kirche bestanden und zum Heile derselben gewirkt hat, so wird solches auch ferner geschehen : und so wenig das zu allen Zeiten bestandene Recht des Papstes, seine kirchliche Regierungsgewalt in der ganzen katholischen Welt auszuüben, seither dazu geführt hat, die Autorität der Bischöfe illusorisch zu machen, ebenso wenig kann die neue Erklärung der alten katholischen Lehre über den Primat eine solche Befürchtung für die Zukunft begründen. Werden ja auch notorisch die Diöcesen der ganzen katholischen Welt von ihren Bischöfen seit dem Vaticanischen Concil gerade in derselben Art und Weise geleitet und regiert, wie vor demselben.

Was insbesondere die Behauptung betrifft, die Bischöfe seien durch die Vaticanischen Beschlüsse päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit geworden, so können wir dieselbe nur mit aller Entschiedenheit zurückweisen : es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz : der Befehl des Obern entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat.

Die Ansicht endlich, als sei der Papst « vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter Souverän », beruht auf einem durchaus irrigen Begriff von dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Wie das Vaticanische Concil es mit klaren und deutlichen Worten ausgesprochen hat und die Natur der Sache von selbst ergibt, bezieht sich dieselbe lediglich auf eine Eigenschaft des höchsten päpstlichen Lehramtes : dieses erstreckt sich genau auf dasselbe Gebiet, wie das unfehlbare Lehramt der Kirche überhaupt und ist an den Inhalt der hl. Schrift und der Ueberlieferung, sowie an die bereits von dem kirchlichen Lehramt gegebenen Lehrentscheidungen gebunden.

Hinsichtlich der Regierungshandlungen des Papstes ist dadurch nicht das Mindeste geändert worden. Wenn Diesem nach die Meinung, es sei die Stellung des Papstes zum Episcopat durch die Vaticanischen Beschlüsse alterirt worden, als eine völlig unbegründete erscheint, so verliert eben damit auch die aus jener Voraussetzung hergeleitete Folgerung, dass die Stellung des Papstes den

Regierungen gegenüber durch jene Beschlüsse verändert sei, allen Grund und Boden.

Wir können übrigens nicht umhin, unserm tiefen Bedauern darüber Ausdruck zu geben, dass in der oft erwähnten Cicular-Depesche das Reichskanzleramt sein Urtheil über katholische Angelegenheiten lediglich nach Behauptungen und Hypothesen gebildet hat, welche von einigen bis zur offenen Auflehnung gegen die legitime Autorität des gesamten Episcopates und des hl. Stuhles vorgeschrittenen früheren Katholiken und einer Anzahl protestantischer Gelehrten in Umlauf gesetzt, aber wiederholt und nachdrücklich vom Papst, von den Bischöfen und von katholischen Theologen sowohl als Canonisten zurückgewiesen und widerlegt worden sind.

Als rechtmässige Vertreter der katholischen Kirche in den unserer Leitung anvertrauten Diöcesen haben wir das Recht, zu verlangen, dass, wenn es sich um die Beurtheilung von Grundsätzen und Lehren unserer Kirche handelt, man uns höre ; und so lange wir nach diesen Lehren und Grundsätzen unsere Handlungen einrichten, dürfen wir erwarten, dass man uns Glauben schenke.

Indem wir durch gegenwärtige Erklärung die in der Circular-Depesche des Herrn Reichskanzlers enthaltenen unrichtigen Darstellungen der katholischen Lehre berichtigen, ist es keineswegs unsere Absicht, auf die weiteren Ausführungen der Depesche in Betreff der künftigen Papstwahl näher einzugehen.

Wir fühlen uns aber verpflichtet, gegen den damit versuchten Angriff auf die volle Freiheit und Unabhängigkeit der Wahl des Oberhauptes der katholischen Kirche laut und feierlich Einspruch zu erheben, indem wir zugleich bemerken, dass über die Gültigkeit der Papstwahl jeder Zeit nur die Autorität der Kirche zu entscheiden hat, deren Entscheidung jeder Katholik, wie in allen Ländern, so auch in Deutschland, rückhaltslos sich unterwerfen wird.

Im Monat Januar 1875 :

† Paulus, Erzbischof von Köln.
† Heinrich, Fürstbischof von Breslau.
† Andreas, Bischof von Strassburg.
† Peter Joseph, Bischof von Limburg.
† Wilhelm Emmanuel, Bischof von Mainz.
† Conrad, Bischof von Paderborn.
† Johannes, Bischof von Culm.
† Matthias, Bischof von Trier.

† JOHANN HEINRICH, Bischof von Osnabrück.
† LOTHAR, Bischof von Leuca, Erzbisth.-Verweser zu Freiburg.
† PHILIPPUS, Bischof von Ermeland.
† KARL JOSEPH, Bischof von Rottenburg.
† JOHANN BERNHARD, Bischof von Münster.
† WILHELM, Bischof von Hildesheim.
Domcapitular HAHNE, Bisth.-Verweser zu Fulda.

In Monat Februar 1875:

† GREGOR, Erzbischof von München-Freising.
† HEINRICH, Bischof von Passau.
† IGNATIUS, Bischof von Regensburg.
† PANCRATIUS, Bischof von Augsburg.
† LEOPOLD, Bischof von Eichstätt.
† JOHANNES VALENTIN, Bischof von Würzburg.
† DANIEL BONIFACIUS, Bischof von Speyer.
Dompropst FELLNER, Cap.-Vicar zu Bamberg.

II. Litterae apostolicae ad Germaniae archiepiscopos episcopos etc.

PIUS PP. IX.

Venerabiles Fratres, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Mirabilis illa constantia, quae pro veritatis, justitiae, sacrorumque jurium assertione et tutela nec iram veretur potentum, nec eorum minas, nec bonorum jacturam, exilium, carceres, mortem, sicuti per priora saecula Christi ecclesiam illustravit, sic postea semper adornare perrexit : aperte docens, in ea sola splendescere veram illam et nobilem libertatem, quae inani quidem nomine reboat ubique, sed reipsa nullibi apparet. Hanc certe gloriam Ecclesiae vos continuastis, Venerabiles Fratres, dum germanum Vaticani Concilii definitionum sensum a vulgata quadam circulari epistola captiosa commentatione detortum restituendum suscepistis, ne fideles deciperet et, in invidiam conversus, ansam praebere videretur machinationibus objiciendis libertati electionis novi Pontificis. Equidem ea est perspicuitas et soliditas declarationis vestrae, ut, cum nihil desiderandum relinquat, amplissimis tantum gratulationibus Nostris occasio-

nem suppeditare deberet ; nisi gravius etiam testimonium exposceret a Nobis versuta quarundam ephemeridum vox, quae, ad restituendam refutatae a vobis epistolae vim, conata est lucubrationi vestrae fidem derogare, suadendo, emollitam et minime propterea respondentem hujusce Sedis Apostolicae menti probatam a vobis fuisse conciliarium definitionum doctrinam. Nos itaque vafram hanc et calomniosam insinuationem ac suggestionem rejicimus ; cum declaratio vestra nativam referat catholicam, ac propterea Sacri Concilii et hujus Sanctae Sedis sententiam luculentis et ineluctabilibus rationum momentis scitissime munitam et nitide sic explicatam, ut honesto cuilibet ostendere valeat, nihil prorsus esse in impetitis definionibus, quod novum sit, aut quidquam immutet in veteribus relationibus, quodque obtentum aliquem praebere possit urgendae vexationi Ecclesiae et moliendis novi Pontificis electionis difficultatibus. Quoad hanc vero prudentissime vos fecisse censemus, dum, omni disceptatione seposita, diserte protestati estis, damnari jam nunc a vobis quidquid impedimenti objici velit liberae Capitis Ecclesiae electioni ; ac firmiter declarastis solius sacrae Auctoritatis esse judicium de electione rite peracta. Non alii certe causae tribuenda est saeva procella, qua Ecclesia veritatis magistra jactatur ubique et totus quatitur orbis, quam erroribus a perpetuo Dei et hominum hoste diffusis ad omnia perturbanda. Cum igitur in errorem, malorum omnium fontem, arma sint convertenda, pergite, Venerabiles Fratres, illum, quacumque obductum larva, detegere ac insectari sicuti fecistis per egregiam hanc declarationem vestram. Nequibunt profecto, quotquot sunt honesti, veritatis fulgore non percelli, potissimum cum a nobilissima constantia vestra splendidior ipsa fiat ; error vero in lucem adductus tantaque vi pressus nequibit tandem non cadere. Id laborantibus Ecclesiae et orbi cito concedat divina misericordia, et interim favoris ejus auspex sit vobis Apostolica Benedictio, quam praecipue benevolentiae Nostrae pignus ex imo corde depromptam, unicuique vestrum, Venerabiles Fratres, vestrisque Diocesibus universis peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die II Martii Anno 1875, Pontificatus Nostri Anno Vicesimo nono.

Pius PP. IX, Venerabilis Fratribus Paulo Archiepiscopo Coloniensi, Gregorio Archiepiscopo Monacensi et Frisingensi ceterisque Germaniae Episcopis, nec non Administatori Fuldensi et Vicario Capitulari Bambergensi.

III. Extrait de l'allocution consistoriale du 15 mars 1875.

Nec Vero satis est Ecclesiae oppugnatoribus earum rerum acerbitas, quas memoravimus, sed ad novas etiam parandas causas dissidiorum et perturbationum in ipsa fidelium conscientia eorum conatus conversi fuere. Nuper enim in extera regione quibusdam scriptis in publicam lucem vulgatis, quibus Vaticani Concilii decreta in laevam partem detorquebantur, id spectabatur, ut in successoribus Nostris eligendis Senatus vestri libertas violaretur, atque ut in ea re, quae tota ordinis ecclesiastici est, magna pars civili potestatis tribueretur. At Deus misericors, qui praeest et consulit Ecclesiae suae, provide effecit, ut fortissimi atque spectatissimi Germanici imperii episcopi illustri declaratione edita, quae in Ecclesiae fastis memorabilis erit, erroneas doctrinas et cavillationes hac occasione prolatas sapientissime refellerent, et nobilissimo tropheo veritati erecto, Nos et universam ecclesiam laetificarent. Dum autem amplissimas laudes coram vobis et Catholico orbe praedictis Episcopis universis ac singulis tribuimus, praeclaras eas declarationes et protestationes, ipsorum virtute, gradu ac religione dignas, ratas habemus, easque Apostolicae Auctoritatis plenitudine confirmamus. Dissipet Divina Clementia consilia inimicorum, et mitigans Nobis a diebus malis hereditatis suae recordetur ostendatque, non esse prudentiam, non esse sapientiam, non consilium contra Dominum. Hoc ut ex votis feliciter contingat, sacrificemus in humilitate et fervida deprecatione sacrificia justitiae. *Deus noster justus et pius est et sicut perseverantibus in pravitate districtus ita conversis misericors. Ad ipsum ergo tota mente contriti cordis ejulatione curramus, ab ipso ereptionis nostrae solatia postulemus, qui quoniam benignus et mitis est, si non a malis nostris emendatos sua viderit mandata diligere, et hic potens est nos ab hoste defendere, et in futuro aeterna nobis gaudia praeparare* (S. GREGORIUS M.).

Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XVe et XVIe siècles.

(suite).

Au concile de 1503, où, pour la première fois, les Pères d'outre-Volga soulevèrent la question de l'enrichissement des monastères, Joseph, malgré l'appui personnel que Jean III accordait à ses adversaires, obtint gain de cause. Dans une « Réponse synodale » au prince, rédigée probablement par Joseph lui-même, l'inaliénabilité des biens ecclésiastiques était confirmée par les divers arguments habituels [1] ; elle fut officiellement proclamée par le concile et un anathème solennel fut lancé contre ceux qui oseraient « porter tort à l'Église de Dieu ». Canoniquement, la question était donc réglée. S'inclinant devant la majorité joséphienne, qui du reste était entièrement dévouée à sa politique de centralisation de l'État, Jean III renonça à son projet de séculariser les terres de l'Église et de les remplacer par des donations en espèces au clergé, comme il en avait l'intention [2]. Cependant, le grand-prince n'avait pas résolu le problème des difficultés économiques de l'État ; il se trouvait toujours devant le même dilemme : s'aliéner les joséphiens qui constituaient un précieux appui pour son trône, en violant la décision du concile, ou bien se résigner à subir la richesse de l'Église, qui nuisait au développement du jeune État moscovite. Le gouvernement refusa longtemps de faire un choix définitif. La médiocrité des prélats joséphiens, leur faiblesse dans la défense des intérêts de l'Église — que pourtant Joseph lui-même comprenait bien — permit pourtant aux souverains moscovites, tout en s'appuyant sur l'Église, de la son-

1. Publ. chez PAVLOV, *Očerk*, pp. 41-47.
2. *Ibid.*, p. 48.

mettre à leur volonté et de limiter, puis de supprimer, malgré toutes les résistances, la propriété ecclésiastique.

Après 1503, Nil Sorskij se retira dans son ermitage du Nord, mais laissa à Moscou un homme d'action, Bassien Patrikeev. Ce dernier, avec l'aide de Maxime le Grec, entreprit une campagne énergique contre l'enrichissement des monastères. Bientôt après le concile, il publia son *Raisonnement* [1]. Joseph répliqua immédiatement par une *Réponse aux discréditeurs* [2]. En 1505, parut un curieux ouvrage, le *Cours traité* ou, selon d'autres manuscrits, *Sur la liberté de la Sainte Église ;* il avait été composé, sur la demande de Gennade, le célèbre archevêque de Novgorod, par un moine dominicain croate, Benjamin, qui était chargé d'autre part par le même Gennade de traduire certains livres de l'Ancien Testament du latin en slavon [3]. A part les arguments habituels pour défendre la propriété ecclésiastique, l'auteur, dont la manière de penser est spécifiquement latine, s'appuie sur la fameuse théorie occidentale des deux Glaives, possédés tous deux par l'Église, mais dont l'un, le glaive matériel, est prêté par elle à l'État : l'Église se sert ainsi, dans ses propres intérêts, du « bras séculier » [4]. A cette époque Joseph publia son grand traité sur la légitimité pour les monastères de posséder des domaines [5]. Un évêque inconnu, de l'école de Joseph, publia lui aussi un traité dans le même sens [6]. Tous ces écrits provoquèrent une violente réaction de Bassien qui attaqua personnellement Joseph et ses partisans dans plusieurs œuvres polémiques : *Contre Joseph, abbé*

1. Publié par O. Bodjanskij dans les *Čtenija obščestva ist. i drev.*, 1859, III, 3e partie, pp. 1-16.
2. *Otvěščanie ljubozazornym*, publié dans les *Čtenija obšč. ist. i drev.*, 1847, n° 7 ; cette œuvre constitue également le chap. X de la Règle de Joseph. Cfr *Velikija Minei Četji*, sept., col. 546-563.
3. Le titre plus complet du traité est : *Slovo kratko protivu těch, iže v vešči svjaščennye, podvižnye i nepodvižnye Sobornye Cerkvi vstupajutsja i ot'imati protivu spasenija duši svoeja derzajut.* Il est édité par A. D. Grigoriev dans les *Čtenija obšč. ist. i drev.*, 1902, II, 2e partie, pp. 1-60. Sa rédaction par Benjamin est affirmée par E. Golubinskij, *Istorija Rus. Cerkvi*, II, 1, p. 635, note 1 ; A. Pavlov, *op. cit.*, p. 63, note, et récemment par Budovnic, *op. cit.*, p. 102.
4. L'auteur traduit exactement l'expression latine « brachium saeculare » par « plečie mirskoe » (cfr *éd. cit.*, pp. 32-33).
5. Publié par Malinin, *op. cit.*, appendices, pp. 128-144.
6. *O svjatych božestvennych cerkvach i o vozložennych Božiich stjažanijach cerkovnych i o voschiščajuščich takovaja i nasiljstvujuščich*, publié par V. Družinin, dans la *Lětopisj zanjatij Archeografičeskoj komissii*, XXI, pp. 36-38.

de Volok : comment écouter Dieu et prier. — Réponse aux calomniateurs de la vérité évangélique : de la vie monastique et de l'ordre ecclésiastique. — Recueil contre Joseph de Volok d'après les saints canons de Nikon (de la Montagne Noire). — Contre Joseph, l'abbé de Volok, et contre ses disciples : recueil d'après les saints canons et de nombreux livres [1]. D'autres écrits des deux partis restent probablement inédits.

A partir de 1511, les circonstances étaient particulièrement favorables aux gens d'outre-Volga : à cette date, le siège de Moscou était occupé par un sympathisant, le métropolite Barlaam, ami personnel de Bassien [2]. En 1515, survient la mort de Joseph de Volok. Bassien entreprend alors, sous le patronage de Barlaam et avec le concours de Maxime le Grec, arrivé en 1518 à Moscou, son édition revisée de la « Kormčaja ». Ce travail eut un grand retentissement et exerça une influence certaine sur les travaux du Concile des Cent Chapitres en 1551 [3]. C'est au cours de cette idylle entre le grand-prince Basile et les disciples de Nil Sorskij que furent probablement installés certains contrôles sur l'enrichissement des monastères : une permission spéciale fut exigée pour faire don d'un domaine à un couvent [4]. Des fonctionnaires spéciaux du prince (« prikazčiki ») furent préposés au contrôle de l'enrichissement des monastères [5].

Mais tout cela ne dura pas longtemps. Basile se rendit rapidement compte que, malgré les profits qu'il pourrait tirer de leur hostilité à la propriété monastique, il ne ferait jamais de Bassien et de Maxime des instruments aveugles de sa politique. Le 17 décembre 1521, sous un prétexte qui nous est inconnu, le métropolite Barlaam fut envoyé en résidence dans un lointain monastère [6]. On ne peut trouver d'autre explication à cet événement que celle donnée par Karamzin : « Le métropolite Barlaam... fut étranger à toute adulation auprès du grand-prince dans tous les cas contraires à sa conscience » [7]. Le 27 février 1522, sans aucun concile, par la volonté pure et simple

1. Publiés dans le *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1863, III, pp. 102-112, 180-210 ; dans le dernier recueil, Bassien se met lui-même en scène dans un dialogue avec Joseph.
2. Joseph s'en plaint dans une de ses épîtres (PAVLOV, *op. cit.*, p. 66).
3. Sur le retentissement de la « Kormčaja » de Bassien, cfr IKONNIKOV, *op. cit.*, p. 404.
4. DOBROKLONSKIJ, *Istorija Russkoj Cerkvi*, p. 350.
5. Il y en avait un, en 1522, au couvent de Volokolamsk. Cfr BUDOVNIC, *op. cit.*, p. 121.
6. *Coll. compl. des chron. russes*, t. VI, p. 264 ; t. VIII, p. 269.
7. T. VII, pp. 123-124.

du grand-prince [1], l'abbé Daniel, successeur de Joseph à la tête du couvent de Volokolamsk, était sacré métropolite de Moscou. Érudit à la manière joséphienne, possédant d'incontestables talents littéraires et oratoires, pour le reste personnalité assez terne [2], forgée à l'école de Joseph, il n'avait pas de désir plus cher que celui de lier les destinées de l'Église à celles de la monarchie moscovite. Il servait le grand-prince, non seulement par crainte de son déplaisir, mais aussi par confiance sincère dans l'avenir de la « Troisième Rome », sans hésiter, ici et là, à commettre des actes peu compatibles avec la stricte morale chrétienne. C'est ainsi qu'il collabora à l'arrestation, en 1523, du dernier prince féodal russe, Šemjačič [3], et que, malgré le refus formel des Patriarches orientaux d'annuler le mariage [4], il accepta les vœux monastiques forcés de Solomonie, la première femme de Basile, pour remarier celui-ci avec Hélène Glinskaja, le 21 janvier 1526.

Ayant ainsi acquis les faveurs et la confiance du grand-prince, il osa s'attaquer à ses ennemis et, en premier lieu, à l'adversaire le plus dangereux de l'autocéphalie ecclésiastique de Moscou et de toute la théorie de la « Troisième Rome », Maxime le Grec. Celui-ci, du reste, avait condamné dans ses écrits le second mariage de Basile III, et la conduite du métropolite dans cette affaire [5], critiquant ouvertement le genre de vie luxueux de Daniel [6].

Devant un concile présidé par Daniel en 1525 [7], Maxime fut accusé de liaison avec des boïards, ennemis du régime, de blasphème contre les livres liturgiques slavons, dont il critiquait et corrigeait la traduction défectueuse, et contre l'Église russe, à laquelle il refusait le droit à l'indépendance canonique par rapport à Constantinople. L'opinion de Maxime sur les biens ecclésiastiques lui fut

1. *Coll. compl. des chron. russes*, t. VI, p. 264 ; t. VII, p. 269.

2. Son caractère et son activité sont remarquablement décrits dans le livre de V. Žmakin, *Mitropolit Daniil i ego sočinenija*, Moscou, 1881.

3. Žmakin, *op. cit.*, pp. 134-136.

4. Documents publiés dans les *Čtenija v obščestvě ist. i drev.*, 1847, n° 8, IVe partie, pp. 4-8.

5. Il s'attaquait à ceux « qui corrompent la pieuse dignité impériale par leurs mensonges, leurs crimes et leurs adultères horribles à Dieu », *Œuvres*, II, p. 327.

6. *Œuvres*, II, pp. 43-44.

7. Procès-verbaux publiés par O. Bodjanskij dans les *Čtenija*, 1847, n° 7, 2e partie, pp. 1-13, sous le titre *Prěnie Daniila s inokom Maksimom Svjatogorcem*. Des analyses de ces documents ont été faites par Žmakin (p. 170-183) et Ikonnikov (pp. 455-478).

également reprochée : il blasphémait contre les saints russes qui avaient possédé des domaines. Enfin, on l'accusa d'hérésie : ne connaissant pas très bien le slavon, il avait admis quelques erreurs involontaires dans les textes dogmatiques. Il est possible, d'autre part, qu'il n'ait pas été entièrement étranger, dans le cadre de sa mission, à certains projets précis des patriotes grecs qui poussaient la Russie à la guerre contre le Sultan : le procès-verbal du procès de Maxime mentionne les intrigues d'un certain Iskander-pacha, délégué de la Porte à Moscou, mais de nationalité grecque [1]. Maxime fut interné au quartier général de ses ennemis, au couvent de Volokolamsk. En 1531, on l'amena de nouveau devant le concile. Les accusations furent de même espèce, mais multipliées et précisées. Après ce second jugement, Maxime fut enfermé au couvent de Tverj et privé de la communion. Il y resta vingt ans. Ce n'est qu'en 1551, lorsque le triomphe joséphien prit, sous le métropolite Macaire et l'archiprêtre Sylvestre, un aspect plus humain et plus éclairé, que Maxime fut transféré à la laure de la Trinité Saint-Serge, à la tête de laquelle se trouvait un sympathisant et un disciple de Nil Sorskij, Artème. L'hagiorite y mourut le 21 janvier 1556 [2]. Dès le début du XVII[e] siècle, il fut localement, puis officiellement canonisé par l'Église russe.

Bassien Patrikeev qui, grâce à ses relations personnelles avec Basile III, parvint à se maintenir après le premier internement de Maxime, fut également jugé, immédiatement après le deuxième procès de ce dernier, le 11 mai 1531 [3]. La principale accusation portée contre lui concernait le droit des moines à posséder des domaines et la révision soi-disant tendancieuse de la Kormčaja. On lui reprocha, comme à Maxime, de blasphémer contre les Pères qui avaient possédé des terres et de remplacer leurs enseignements par ceux « d'Aristote, d'Homère, de Philippe, d'Alexandre et de Platon » [4]. Bassien, en effet, à la suite de Maxime, se piquait d'humanisme dans ses œuvres et citait des auteurs classiques. L'accusation d'hérésie fut également portée contre lui ; elle était, semble-t-il, un peu plus fondée que dans le cas de Maxime : il s'était laissé

1. Cfr DENISSOFF, *op. cit.*, pp. 352-353.
2. IKONNIKOV, *op. cit.*, p. 560.
3. Procès-verbal publié par O. BODJANSKIJ dans les *Čtenija v obšč. ist. i drev.*, 1847, nº 9, IV[e] partie, pp. 2-28 : *Prěnie Daniila s Vassianom starcem.*
4. *Ibid.*, pp. 7-8. Remarquer la confusion, bien caractéristique pour l'érudition joséphienne : Philippe et Alexandre de Macédoine sont considérés comme des écrivains !

aller, dans son élan de criticisme, à certains écarts dans sa terminologie et ses concepts théologiques. Ces écarts, cependant, ne concernaient que des points de détails, dont l'importance a été grossie par l'accusation [1]. Bassien, lui-aussi, fût envoyé au couvent de Volokolamsk. L'année de sa mort est inconnue, mais, en 1545, dans un inventaire, il est fait mention de sa tombe [2].

En 1531, le parti d'Outre-Volga est donc pratiquement éliminé. Cependant, la question des biens de l'Église continue à préoccuper le gouvernement. Les joséphiens ont triomphé, mais, dans leur passivité dans tout ce qui concerne les relations avec le pouvoir séculier de la Troisième Rome, il ne constituent pas, malgré leur opposition de principe, un obstacle majeur pour les intérêts de l'État dans ce domaine. En 1535, donc après la mort de Basile III et sous la régence de sa seconde femme, Hélène Glinskaja, de nouvelles terres sont sécularisées à Novgorod ; d'autre part, dans toute la Moscovie, on interdit aux monastères d'accepter les domaines qui ont appartenu à des fonctionnaires de l'État (*služilye ljudi*) [3].

De 1538 à 1547, le parti de l'ancienne noblesse est au pouvoir ; la force de l'État diminue pour donner libre cours aux anciennes routines : de nombreuses terres sont encore distribuées au clergé [4]. Maxime le Grec, en réclusion à Tverj, recommence à ce moment à écrire contre l'enrichissement de l'Église [5].

A partir de 1548, un pouvoir fort s'établit de nouveau à Moscou. Autour du jeune Jean IV se groupent des joséphiens, partisans résolus de l'autocratie, mais fort éloignés du fanatisme d'un Daniel. Véritables hommes d'État, ils pratiquent une politique réaliste [6] et savent se servir parfois des conseils de leurs ennemis idéologiques, Artème et Maxime le Grec. Par raison d'État, des mesures isolées sont prises pour limiter la richesse des monastères. Jean IV écrit, par exemple, à l'abbé d'un couvent de la région de Vologda : « Si vous commencez, sans nous prévenir, à acheter des domaines, à en

1. Voir le procès-verbal et son commentaire par ŽMAKIN, *op. cit.*, pp. 199-233.
2. ŽMAKIN, *op. cit.*, p. 232.
3. PAVLOV, *Očerk sekuljarizacii*, pp. 102-103.
4. *Ibid.*, pp. 104-105.
5. Voir ses *Œuvres*, II, pp. 262 ss.
6. BUDOVNIC, *op. cit.*, pp. 198-207, analyse bien les idées extrêmement nuancées de Sylvestre — l'auteur du *Domostroj* — sur l'État.

accepter sous caution ou comme gage ou par legs testamentaire, j'ordonnerai d'exproprier ces domaines à mon nom »[1].

En 1551, un grand concile se réunit à Moscou[2]. Jean IV pose franchement la question à ses membres : « Des gens pieux... donnent aux monastères des domaines, des champs et des biens qu'ils ont achetés... ; cependant, les couvents réclament d'autres sources de revenus..., alors que le nombre des frères n'augmente pas, mais parfois même diminue... Où vont alors les revenus et qui en profite ?... Les moines, pendant ce temps, vivent dans les villages et soutiennent, en ville, des procès pour leur terres... Qui en répondra le jour du terrible jugement ? »[3] L'État avait à ce moment un grand besoin de terres : il en avait justement distribué une grande quantité aux fonctionnaires (« služilye ») en 1550[4]. Ces derniers devenaient de plus en plus nombreux et avaient besoin de cette source de revenus. La même année, Jean IV prend donc une série de mesures, restreignant certains droits de l'Église dans ses propriétés des faubourgs (« slobody »)[5]. Dans ses tentatives, le tsar trouvait un appui — bien moins efficace cependant que du temps de Bassien Patrikěev — auprès de quelques membres du concile, restés fidèles à la tradition des Pères d'outre-Volga : nous pouvons citer parmi ceux-ci, Cassien, évêque de Rjazanj[6] et Artème, abbé de St-Serge et ami de Maxime le Grec, qui exerçait à ce moment une grande influence[7]. Jean IV s'appuyait aussi sur l'ancien métropolite Joasaph, prédécesseur de Macaire, retiré également à St-Serge ; le tsar lui fit demander son avis sur les travaux du concile. Joasaph répondit dans l'esprit des Pères d'outre-Volga : il prostesta contre le fait que le Stoglav se réfère à l'autorité de Joseph de Volok[8] et ne mentionne pas celle de Paisij Jaroslavov et de Nil Sorskij, qui pourtant avaient aussi participé au concile de 1503 ; il réclama

1. Cité par N. D. KUZNECOV, *K voprosu o cerkovnom imuščestvě i otnoš nii gosudarstva k cerkovnym nedvižimym iměnijam v Rossii* dans *Bogoslovskij Věstnik*, 1907, juillet-août, p. 613.

2. Les meilleures études sur ce concile sont celles de ŽDANOV, *Materialy dlja istorii Stoglava*, dans *Žurnal Ministerstva narodnago prosvěščenija*, 1876, nº 7-8, et de STEFANOVIČ, *O Stoglavě*, St-Pétersbourg, 1909.

3. *Stoglav*, chap. V, question du tsar, nº 15.

4. *Akty Archeografičeskoj ekspedicii*, I, nº 225.

5. Nous en avons un écho au chapitre 98 du *Stoglav*.

6. IKONNIKOV, *op. cit.*, p. 546.

7. ŽDANOV, *op. cit.*, p. 239, suppose qu'Artème est l'un des inspirateurs des « Questions » que le tsar pose au concile.

8. Au chapitre I.

également pour les monastères l'obligation de fournir les fonds nécessaires pour le rachat des prisonniers de guerre ; les paysans « qui ont assez de difficultés avec les impôts qu'ils paient déjà », en seraient ainsi libérés [1].

Mais la tradition joséphienne était assez solidement ancrée dans la majorité du concile pour qu'une résistance farouche fût opposée à toutes ces tentatives. Le métropolite Macaire lui-même adressa à Jean IV une longue « Réponse » [2], où tous les arguments habituels, y compris la pseudo *Donatio Constantini*, étaient énumérés. Au concile même, les discussions et les marchandages officieux entre le tsar et les joséphiens n'ont certainement pas manqué : nous en avons un reflet dans la différence de ton et de contenu, qui existe entre les « Réponses » conciliaires et la décision définitive. Les « Réponses » citent tout d'abord les canons et les lois qui interdisent toute aliénation du patrimoine ecclésiastique : la *Donatio*, un décret de l'empereur Manuel Comnène [3], l'introduction aux novelles de Justinien, le Règlement (« Ustav ») de saint Vladimir et d'autres encore [4]. Au chapitre LXXV, les Pères proclament : « On ne peut ni aliéner, ni vendre les terres monastiques et les autres biens immobiliers de l'Église... Si quelqu'un venait à oublier la crainte de Dieu et les prescriptions des Saints Pères, et osait faire cela, armé d'impudence : évêque, qu'il soit privé de son évêché, abbé, qu'il soit chassé de son monastère,... autre membre du clergé, qu'il soit destitué ; que les moines et les laïcs, dans ces conditions, et quelle que soit leur dignité, soient excommuniés ; condamnés qu'ils sont par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'ils aillent là « où le ver

1. Joasaph veut ainsi revenir à un usage byzantin datant du VI[e] siècle (voir KNECHT, *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes*, Stuttgart, 1905, p. 93, cit. par L. BRÉHIER, *Les Institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949, p. 521). — Les « avis » de Joasaph constituent le chap. C du Stoglav. Il est intéressant de remarquer que l'influence de Maxime le Grec sur Joasaph était telle, que le métropolite, dans sa profession de foi au moment de son intrônisation, omit de proclamer l'autocéphalie de l'Église russe par rapport à Constantinople, comme c'était devenu l'usage dans la troisième Rome (cfr *Akty archeogr. ekspedicii*, II, pp. 158-162). A propos de sa tendance sociale qui se remarque dans son attitude de pitié pour le sort des paysans écrasés d'impôts, cfr A. PAVLOV, *Zemskoe napravlenie russkoj duchovnoj pisjmennosti v XVIom. věkě*, dans *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1863, II, pp. 371-372.

2. Publiée par TICHONRAVOV dans les *Lětopisi russkoj literatury*, V, pp. 129-136.

3. Sur l'origine de ce décret, cfr STEFANOVIČ, *op. cit.*, pp. 194, 253.

4. Chapitres LX-LXIII.

ne meurt pas et le feu ne s'éteint pas » (*Marc*, 9, 48) ». La seule concession — assez vague d'ailleurs — que proposent les Pères du Stoglav concerne « les monastères qui ont assez de terres et de domaines pour entretenir leur communauté » ; que ceux-là « n'importunent pas outre mesure le pieux tsar ». Quant aux vices divers sévissant dans les couvents et mentionnés par Jean IV dans sa « Question », le concile propose d'y parer en suivant les enseignements de Joseph de Volok, par une plus stricte discipline communautaire.

Si maintenant nous nous reportons au chapitre CI du Stoglav, nous y trouvons la décision finale du concile : « Jean Vasiljevič, tsar et grand-prince de toute la Russie a décidé, avec l'assistance de son Père Macaire, métropolite de toute la Russie, des archevêques, des évêques et de tout le concile, que dorénavant, les archevêques, les évêques et les monastères n'achèteront aucun domaine à personne, sans que le tsar et grand-prince en soit informé, et sans qu'on lui ait adressé un rapport... Si quelqu'un achetait ou vendait un domaine sans que rapport eût été adressé, l'acheteur perdrait son argent et le vendeur sa propriété : elle serait confisquée, sans aucune compensation pécuniaire, au profit du tsar et grand-prince ». Les legs testamentaires au profit des couvents sont toutefois admis sous certaines conditions. Par contre, toutes les terres passées à l'Église en compensation de dettes impayées ou à la suite d'opérations financières illégales sont confisquées et rendues à leurs anciens propriétaires. L'Église, enfin, est privée des domaines qu'elle avait reçus durant le gouvernement des nobles après la mort de Basile III. Quelques autres sources de revenus ecclésiastiques de moindre importance se trouvent également supprimées [1].

Ainsi, le Stoglav, s'il reconnut implicitement le principe joséphien de l'inaliénabilité des biens de l'Église, donna pratiquement de larges pouvoirs au souverain séculier pour limiter cette propriété.

L'idéologie joséphienne, bien que souvent inappliquée dans la pratique, détermina cependant l'allure générale des décisions. C'est ainsi que le concile, malgré les conseils de Joasaph, attribua au tsar — c'est-à-dire au contribuable laïque — le soin de racheter à ses frais les prisonniers de guerre [2] ; il prît aussi une décision qui tirait à des conséquences autrement importantes : celle de limiter l'extension du monachisme érémitique ; sous le prétexte, parfois

1. Toutes ces décisions se trouvent au chap. CI du Stoglav.
2. Chap. LXXII.

valable, de réprimer des abus, le concile recommande la fusion des ermitages en gros couvents ou l'inclusion des ermites dans des communautés plus larges déjà existantes [1]. Dans ces conditions, l'application de la Règle de Nil Sorskij devenait difficile en Russie.

Les derniers disciples du Grand Starec et de Maxime le Grec qui possédaient encore de l'influence furent assez rapidement éliminés après le Stoglav. Artème et Cassien furent jugés par un concile en 1553-1554 [2], accusés de tolérance envers l'hérétique Mathieu Baškin [3]. Cassien fut privé de son siège. Artème, excommunié, puis exilé au monastère de Solovki, parvint à s'enfuir en Lithuanie en 1555 et y devint un défenseur zélé de l'Orthodoxie contre les influences protestantes [4]. Le crédit dont jouissaient les pères d'outre-Volga disparut définitivement lorsque parmi eux apparut un véritable hérétique : Théodore le Borgne (« Kosoj »). Ancien disciple d'Artème dans les ermitages du Bĕloozero, Théodore y avait fait connaissance avec l'esprit critique des Pères d'outre-Volga, sans assimiler le côté positif et traditionnel de leur enseignement ; il séjourna ensuite en Lithuanie et y assimila les idées du protestantisme le plus libéral. Revenu en Russie il fit appel à l'autorité de Bassien Patrikĕev et de Maxime le Grec pour attaquer le monachisme [5] ; il en arriva même à nier la nécessité des sacrements et de la Tradition, fit profession d'antitrinitarisme. L'opprobre dont il fut l'objet retomba sur tous les propagateurs des idées « critiques » en Russie, dont il avait pourtant déformé l'enseignement.

L'étape suivante, et ultime, de la crise au XVI[e] siècle, fut le concile de 1580. D'après le témoignage de l'Anglais Gorcey, qui se trouvait alors à Moscou, les décisions furent prises sous la dictée de Jean IV [6] ; dans les actes mêmes du concile, elles se trouvent motivées par « le grand besoin de l'armée », qui poursuit alors une lutte difficile avec la Lithuanie et la Suède [7]. L'inaliénabilité

1. Chap. LXXXV ; cfr Pavlov, *Očerk*, p. 116.
2. *Akty archeogr. ekspedicii*, I, n° 238-239.
3. Golubinskij pense que Baškin n'était pas un hérétique, mais un disciple des Pères d'outre-Volga, calomnié par les joséphiens : *Istorija Russkoj Cerkvi*, II, 1, p. 863.
4. Vilinskij, *op. cit.*, pp. 156 ss.
5. La meilleure étude sur Théodose est celle de Th. Kalugin, dans son livre sur *Zinovij Otenskij*, S[t]-Pétersbourg, 1894, pp. 1-50.
6. Cité par Pavlov, *Očerk*, p. 145.
7. *Akty archeogr. eksped.*, I, n° 308 : « Voinstvennomu činu oskudĕnje prichodit velie ».

de principe des biens ecclésiastiques est tout d'abord proclamée, mais toute nouvelle acquisition est interdite à l'Église ; en cas de legs testamentaire, le domaine passe aux parents du défunt ou au tsar : le monastère ne reçoit qu'une compensation en espèces ; toutes les terres acquises par l'Église sur le compte des fonctionnaires sont confisquées : dans chaque cas particulier le tsar est libre de fournir une compensation, s'il le juge utile ; enfin, les monastères pauvres peuvent réclamer des domaines au souverain, qui statuera sur la légitimité de leur demande.

Malgré leur caractère catégorique, les décisions de 1580 étaient difficilement applicables. Tout, dans les mœurs du temps, s'y opposait et d'abord la piété superstitieuse du tsar lui-même qui, dès 1583, recommença à donner des domaines à ses couvents préférés. L'instabilité et l'arbitraire qui régnaient sous son gouvernement poussaient la classe menacée, les boïards, à se débarrasser de leurs domaines au profit des monastères, qui constituaient, malgré tout, l'élément le plus stable du pays et dont le bienfaiteur pouvait, en échange de biens temporels, recevoir le salut éternel de son âme. Il arrivait souvent aussi, que les nobles, victimes de la colère du monarque, entraient au couvent et l'enrichissaient de leurs propriétés [1]. Il était extrêmement difficile, sinon impossible, d'instaurer sur toutes ces rentrées de capitaux un contrôle aussi rigoureux que l'aurait voulu le concile de 1580.

Ainsi, après toutes les discussions et les crises, l'Église ne se trouvait pas matériellement appauvrie à la fin du XVIe siècle. Mais ses relations avec l'État avaient changé : elle était entièrement à la merci du tsar, dont les joséphiens avaient bénévolement accepté le contrôle et auquel ils avaient fait confiance, comme au souverain de la Troisième Rome

Énumérons brièvement les conséquences de leur politique [2] : en 1649, le « Uloženie » d'Alexis Michaïlovič resserre encore le contrôle de l'État sur les biens de l'Église (chapitres XVII et XIX). En 1701, Pierre le Grand crée le « Monastyrskij Prikaz », organe laïque qui, sous l'autorité théorique du Saint-Synode, gère l'ensemble des domaines de l'Église. En 1738, sous Anne, le « Monastyrskij Prikaz », devenu depuis 1726 « Collège de l'Économie de l'administration synodale », passe sous la juridiction du Sénat. Pierre III, en 1757, interdit

1. PAVLOV, *Očerk*, pp. 149-151.

2. On trouvera dans N. D. KUZNECOV (*op. cit.*, pp. 615-636) un tableau général de l'histoire de la sécularisation des biens de l'Église aux XVIIe et XVIIIe siècles.

aux membres du clergé d'avoir la moindre part à la gestion des biens de l'Église. Enfin, un manifeste de Catherine II du 23 février 1764 proclame leur sécularisation complète. En 1786, le Collège de l'Économie est supprimé et le clergé devient un corps de fonctionnaires aux gages de l'État. Les monastères reçoivent des allocations régulières, conformément à la « classe » à laquelle ils appartiennent [1].

Il est difficile de minimiser les conséquences, pour les destinées ultérieures de l'Église russe, de la victoire remportée au XVI[e] siècle par l'école « joséphienne » sur les disciples de Nil Sorskij. L'État moscovite devint de plus en plus centralisé et autocratique. Progressivement, il parvint à contrôler l'Église et à neutraliser le rôle social qu'elle jouait autrefois. Il est certain que Joseph lui-même n'avait aucunement prévu ce résultat. La raison essentielle qui le poussait à défendre les biens ecclésiastiques était justement la possibilité qu'ils garantissaient à l'Église de mener une action sociale indépendante et en son propre nom. Cette aspiration de Joseph était dans la meilleure tradition byzantine. On oublie trop souvent qu'à Byzance, l'une des fonctions principales de l'Église, au sein de la « symphonie » justinienne, était précisément la bienfaisance et l'activité sociale : tous les établissements charitables de l'Empire, même lorsqu'ils n'avaient pas été fondés sur une initiative directe de l'Église, étaient gérés par elle [2]. Selon Joseph, la « Troisième Rome » devait lui laisser la même responsabilité. Sa doctrine des relations entre l'Église et l'État était également empruntée à Byzance, mais elle n'était pas ce que l'on appelle parfois le « césaropapisme ». Dans la conception byzantine et joséphienne, l'État n'avait pas seulement des droits, mais aussi des devoirs à l'égard de l'Église. Les joséphiens envisageaient si bien la possibilité d'une lutte contre l'État, qu'ils admirent dans leur milieu la reprise, sous la plume d'un dominicain, de la théorie des « deux Glaives ». C'est au nom d'un idéal « joséphien » que les promoteurs du « Raskol » tomberont, un siècle plus tard sous les coups de la « Troisième Rome » que leurs maîtres avaient tellement contribué à édifier [3].

Ce fut là l'erreur essentielle et tragique des joséphiens : leur foi dans la piété orthodoxe de l'État moscovite au XVI[e] siècle. Or cet

1. Voir I. Smolitsch, *op. cit.*, pp. 400-413.
2. L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris, 1949, pp. 524-526.
3. Cfr P. Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol*, Paris, 1938, p. 123 s.

État, dans les cadres duquel ils croyaient pouvoir édifier leur société chrétienne, suivait déjà, dès le règne de Jean III et avant même que Philothée ait rédigé ses retentissantes épîtres, une tout autre voie. L'idéal gouvernemental des grands-princes de Moscou, au moment où ils se proclamaient successeurs des « basileis » de Byzance, s'inspirait de l'Europe des temps modernes. Le mariage de Jean III avec Zoé Paléologue, symbole de leur légitimité, était en fait un lien de plus qui lia la Russie au monde issu de la Renaissance, où la princesse avait été élevée [1]. Le Kremlin lui-même fut alors reconstruit « more italico » par des architectes étrangers [2]. C'est ainsi que les historiens reconnaissent aujourd'hui au génie politique de Jean IV le mérite d'avoir ouvert la voie, non seulement à Pierre le Grand, mais à la Révolution elle-même.

Les grands-princes furent les derniers arbitres du conflit qui déchira l'Église : s'appuyant parfois sur les idées « transvolgiennes » pour séculariser des terres dont ils avaient besoin pour leurs fonctionnaires, ils trouvèrent dans la seconde génération joséphienne, un solide appui pour leur État. Leurs lenteurs à priver l'Église de son rôle social ne durèrent que jusqu'à la grande époque du sécularisme et ils ne trouvèrent alors devant eux qu'une opposition symbolique.

Le tort principal de l'idéal de la Troisième Rome, est d'avoir été une utopie au moment même où il a pris corps. Accompagné dès le début, dans l'esprit de ses réalisateurs, d'un sécularisme larvé, il se transforma bientôt en messianisme national, oublienx des traditions « œcuméniques » de la Deuxième Rome patristique. Il ne faut pas en faire retomber toute la faute sur saint Joseph de Volok, dont le seul tort est d'avoir cru qu'au siècle de la Renaissance l'idéal byzantin était encore réalisable. Son testament spirituel est essentiellement une affirmation de la responsabilité sociale des chrétiens et, en particulier, des moines.

L'Histoire a donné raison aux Pères d'Outre-Volga : leur méfiance à l'égard de l'autocratie moscovite, leur désir de se libérer, avant qu'il ne soit trop tard, des liens matériels et économiques qui y attachaient l'Église, leur conception « prophétique » du monachisme, se sont trouvés justifiés. Leur présence active aux heures des Réformes de Pierre, aurait mieux servi l'Église que celle des utopies messianiques qui n'évitèrent pas l'inévitable, mais entraînèrent l'élite des chrétiens russes dans le Raskol. Avvakum découvrit bien tard que

1. Cfr G. FLOROVSKIJ, *Puti russkago bogoslovija*, p. 25 ss.
2. L. RÉAU, *L'Art russe*, Paris, 1921, p. 232-239.

la Moscou du XVIIe siècle n'était déjà plus une réalisation sur terre du Royaume de Dieu, mais il avait le tort de croire que celle du Stoglav l'avait été. Ceux qui, dès 1518, professaient qu'il n'y avait pas de « Troisième Rome », mais que l'Église, en tous temps, n'est qu'un Royaume en marche sur une route difficile, « entouré de fauves, de lions et d'ours, de loups et de renards »[1], avaient de leur côté une éternelle vérité. Leur apparente négation du « social » fit justement regretter leur absence au moment où ce « social » se transforma en idole étatisée.

Pourtant, la tradition de Nil Sorskij ne disparut pas complètement. Avec Nicodème l'Hagiorite en Grèce, avec Paisij Veličkovskij en Moldavie et en Russie, l'influence spirituelle du monachisme contemplatif se fit de nouveau sentir en Orient au XVIIIe siècle. Avec Séraphin de Sarov et les « starci » d'Optino commence un renouveau spirituel russe. Mais combien aurait-il mieux valu, pour l'Église de Russie, que les deux formes séculaires de monachisme oriental y coexistent en paix et en harmonieuse interaction, en poursuivant, chacune à sa manière, la tâche unique qui fut toujours celle des moines : témoigner d'une présence surnaturelle dans un monde qui cherche Dieu[2].

Jean MEYENDORFF.

1. MAXIME LE GREC, *Œuvres*, II, p. 319.

2. Au moment de la correction des épreuves, je reçois une étude nouvelle, comportant une analyse détaillée de la Règle de Joseph (THOMAS ŠPIDLIK, *Joseph de Volokolamsk, Un chapitre de la spiritualité russe*, dans *Orientalia christiana Periodica*, 146 ; Rome, 1956.

Mélanchton et l'Église orthodoxe.

Parmi les premiers réformateurs, Mélanchton (1497-1560) est certainement un de ceux que son éducation humaniste rendait particulièrement apte à entrer en relation avec l'Église orthodoxe, en raison surtout de l'intérêt qu'il portait à la patristique grecque. Des écrivains tels qu'Irénée, Basile, Chrysostome, sans parler de beaucoup d'autres, étaient pour lui les témoins de la vérité par excellence, *testes veritatis*, et il les cite sans cesse pour asseoir ses positions dogmatiques. Cette autorité considérable des Pères grecs ne repose pas seulement pour lui sur une vision humaniste des choses, selon laquelle les Pères grecs seraient en continuité immédiate avec la langue du Nouveau Testament. Elle est beaucoup plus : les Pères sont pour lui les représentants attitrés de l'Église des premiers siècles, de l'Église authentique, dont la doctrine possède en elle même un prestige souverain. Les écrits de Mélanchton sont remplis de citations de leurs œuvres. Non seulement dans ses *Loci communes*, mais aussi et surtout dans les confessions de foi qu'il a rédigées — *Confession d'Augsbourg et Apologie* — il fait très fréquemment appel aux Pères. Cependant, il faut le noter, cet appel que l'on rencontre dans les écrits symboliques [1], est le plus souvent en connexion étroite avec quelque texte du Nouveau Testament, dont les Pères apparaissent alors comme les véritables interprètes, comme les témoins de la doctrine évangélique.

Ainsi par exemple à l'article XX de la Confession d'Augsbourg *sur la Foi et les bonnes œuvres*, Mélanchton cite d'abord le texte de l'Apôtre (*Eph.* 2,8) « par grâce vous êtes sauvés par la foi »

1. Les écrits symboliques sont les textes exposant la doctrine d'une Église et revêtu d'un caractère officiel. Cette expression est le plus couramment employée dans les milieux protestants.

etc., puis il poursuit : « Afin que personne ne prétende que nous avons imaginé une nouvelle interprétation de Paul, nous allons montrer que tout cela a en sa faveur le témoignage des Pères », dont il cite plusieurs passages. Dans son *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, il en appelle en de nombreux endroits au témoignage de l'Église grecque, au canon de sa liturgie et à ses Pères. Il se réfère par exemple au canon liturgique pour faire valoir l'attribution du calice aux laïcs revendiquée par la Réforme, pour la critique des messes des défunts etc.

En somme Mélanchton est attaché beaucoup plus fortement que Luther à l'autorité normative des Pères. Dans sa conception de l'histoire de l'Église, il exclut de toute décadence progressive l'époque classique des origines de la chrétienté grecque et de ses sept conciles œcuméniques. De plus, il a toujours maintenu hautement cette prétention que l'Église issue de la Réforme n'était pas une secte, mais qu'elle avait conservé une véritable continuité avec le passé chrétien et la tradition œcuménique. Il s'est efforcé de démontrer ce point dans ses deux ouvrages sur le Symbole de Nicée *(Enarrationes Symboli Nicaeni* et *Explicatio Symboli Nicaeni)*, où il veut prouver que la doctrine évangélique est le prolongement direct de la foi de l'ancienne Église, telle qu'elle s'est exprimée dans le symbole nicéen qu'ont en commun les trois grandes confessions séparées. Cette idée serait reprise plus tard au XVIIe siècle par Callixte de Helmstedt dans son *Consensus quinquesaecularis*, et elle avait déjà été exprimée en 1539 par le vieux chancelier de Saxe, Carlowitz, quand il proposait que « les catholiques et les évangélistes se comparassent à la véritable Église apostolique telle qu'elle était demeurée huit ou neuf cents ans après l'Ascension, sous le rapport de la doctrine, de la morale, des sacrements et des cérémonies ». Enfin, dans son ouvrage *De ecclesia et auctoritate Verbi Dei* de 1539, Mélanchton a établi cette règle qui doit unir les points de vue humaniste et réformé, à savoir qu'il faut sans doute écouter les auteurs, mais que, « une fois entendus, on doit les juger selon la parole de Dieu, qui demeure toujours la règle de la doctrine » « *audiendos esse scriptores, sed addendum est ut auditi judicantur ex Verbo Dei quod manet semper regula doctri-*

nae »[1]. Il reconnaît cependant un progrès dans le développement dogmatique. En effet par rapport à l'Église des premiers siècles, la Réforme avait selon lui approfondi certains points de doctrine. Sans doute les réformateurs ont-ils possédé les mêmes vérités que l'ancienne Église et que les conciles œcuméniques, mais ils ont eu en une perception plus distincte et conceptuellement plus claire que les Pères « qui les contemplaient et y aspiraient sans avoir pu clairement les développer ».

* * *

Mélanchton ne put acquérir une connaissance plus approfondie de l'Église grecque de son époque qu'après la mort de Luther. En 1559 en effet un diacre grec du nom de Démétrios vint à Wittemberg et demeura plusieurs mois chez lui. Ce Démétrios semble avoir été un délégué semi-officiel du patriarche de Constantinople. Serbe de naissance, il connaissait bien la situation politico-religieuse de Vienne, des Balkans et des états des Habsbourg. De plus, il avait servi comme diacre pendant plusieurs années à la cour du patriarche, et avait reçu de celui-ci mission de s'informer sur place, à Wittemberg, de ce qu'était au juste le nouveau mouvement ecclésiastique sur lequel on n'avait eu jusqu'alors à Byzance que des renseignements contradictoires. Démétrios fut accueilli très aimablement par Mélanchton, et l'occasion lui fut ainsi offerte de se familiariser avec les doctrines, les cérémonies et la constitution de la Réforme. En même temps, il put exposer aux chefs de celle-ci, qui se réunissaient chez son hôte, la doctrine et la vie de l'Église grecque sous le joug turc. Dans sa correspondance de cette époque, Mélanchton mentionne très souvent, et avec enthousiasme, la présence de ce Grec auprès de lui et les entretiens qu'ils ont ensemble. C'est par cette relation

1. Les références et les sources citées dans cet article doivent être cherchées dans les deux ouvrages suivants : Ernst BENZ, *Wittenberg und Byzanz*, Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, (Marbourg /L, 1949, pp. 4-33), et, du même, *Die Ostkirche im Licht der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zum Gegenwart* (Orbis Academicus, III, I, Fribourg-Munich, 1952, pp. 17-20).

qu'il fut amené à écrire lui-même un jour au patriarche, et à lui parler de la Réforme. Cette lettre est mentionnée dans celle qu'il écrivit à Jérôme Baumgartner, le conseiller de la ville de Nuremberg : « Comme je donnais cette lettre à Carpus, dit-il, j'avais commencé d'en écrire une au patriarche de l'Église de Byzance. En effet, un serbe est venu chez moi cet été, et il a raconté qu'il était diacre de l'Église de Byzance. Je le tiens pour un homme à qui on peut faire confiance. Ses mœurs sont honorables, et il parle de la doctrine de l'Église d'une manière qui plaît à Dieu. Il connaît fort bien la langue grecque ; aussi peut-il avec érudition exposer les doctrines des écrivains grecs qui chez eux ont transmis l'enseignement de l'Église. Il raconte qu'encore aujourd'hui il y a de nombreuses églises en Asie, dans les Iles, et que, en particulier, à Chios, il existe des écoles de théologie. Je vous ai écrit cela parce que je sais que vous vous réjouirez en entendant qu'il y a du bien dans les Églises de ces pays ».

Voici le texte de la lettre au patriarche :

« Au Très Saint Patriarche de l'Église du Christ à Constantinople, à l'honorable Seigneur Joasaph, nos meilleurs souhaits.

L'Église de Dieu est en cette vie ballotée au milieu des tribulations comme un navire au sein des vagues. Mais maintenant comme le monde chancelant est dans un âge avancé, elle est plus troublée que jamais. Ce que voyant, nous demandons souvent avec des gémissements, au Fils de Dieu, le juge de tous les hommes, qu'il vienne bien vite dans sa gloire et qu'il introduise toute son Église dans la communauté manifeste du Père invisible, où Dieu sera tout dans tous ses saints.

Au milieu de nos plaintes sur le malheur universel, le rapport que vient de nous faire Démétrios a mêlé quelque consolation. Il nous a dit en effet que Dieu avait préservé d'une façon admirable nne Église importante en Thrace, en Asie Mineure et en Grèce, comme il a jadis préservé en Chaldée les trois jeunes gens au milieu des flammes... Aussi nous rendons grâces maintenant au Dieu véritable, le Père de Jésus-Christ, d'avoir par sa main puissante, et cela au milieu d'une telle multitude d'ennemis impies qui ont la haine de Dieu au cœur, gardé un troupeau qui honore et invoque son Fils Jésus-Christ. Et nous prions pour que les saintes Églises puissent être toujours rassemblées et préparées (pour son avènement).

Démétrios a vu lui-même nos assemblées et a entendu la prédica-

tion de notre doctrine. Aussi pourra-t-il maintenant vous faire savoir qu'en toute piété nous gardons les Saintes Écritures, prophétiques et apostoliques, les canons dogmatiques des saints Synodes et les enseignements de vos Pères : Athanase, Basile, Grégoire, Épiphane, Théodoret, Irénée et de ceux qui s'accordent avec eux. Mais les anciennes impiétés, celles du samosatéen et des manichéens, des mahométans et de tous les maudits que rejette la Sainte Église, nous les avons en expresse abomination et enseignons que la piété consiste dans la vraie foi et dans l'obéissance aux lois que Dieu nous a prescrites et non pas aux lois superstitieuses d'un culte créé par eux-mêmes, telles que se les sont donné les moines latins en dehors des commandements de Dieu.

Nous vous demandons, hommes pleins de sagesse de ne pas croire aux calomnies inventées contre nous par un petit nombre d'ennemis de la vérité, mais d'écouter les deux parties de la même manière, et cela en conformité avec les lois divines et humaines, et d'être ambassadeurs de la vérité et de la loi de Dieu, puisque vous savez que c'est là une œuvre qui plaît à Dieu avant toutes choses. Nos meilleurs vœux, Très vénérable Père.

Donné en Saxe, l'an 1559 de l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Philippe Mélanchton ».

Dans cette lettre se fait jour une nouvelle idée de l'Église. L'Orient et l'Occident sont liés par les mêmes fléaux et les mêmes douleurs, causées par l'Antéchrist. L'Église d'Orient est tombée sous la domination des Turcs, les peuples apocalyptiques de Gog et de Magog. L'Église d'Occident est menacée par les antéchrists internes et externes. En cette fin du monde, il n'y a plus qu'une possibilité pour le reste des croyants : se rassembler et se préparer au retour du Christ dans la gloire. Ce sentiment de la fin du monde doit créer chez les croyants l'obligation de réunir les ruines de l'Église éparpillée. De plus, on trouve également chez Mélanchton l'idée du *consensus quinquesaecularis :* L'Église grecque et l'Église de la Réforme ont comme base commune l'Écriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, les canons des synodes de l'Église ancienne, les traditions des anciens Pères, les ennemis communs anathématisés par eux.

Ces dernières idées ne sont pas amenées ici par hasard : on les retrouve aussi à l'arrière-plan des écrits de la Réforme éle-

vés au rang d'écrits symboliques. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les citations patristiques du *Catalogus testimoniorum* inséré en supplément à la formule de Concorde pour y découvrir tous les noms des Pères grecs qui figurent dans la lettre au patriarche, depuis Athanase jusqu'à Théophylacte, en passant par Cyrille d'Alexandrie, Théodoret et Jean Damascène.

La conception eschatologique assez particulière que nous avons mentionnée tout à l'heure s'était développée chez Mélanchton à l'occasion d'une sérieuse discussion — et dans le but de lui servir de programme — avec un autre orthodoxe qui s'était adressé à lui dans une longue missive en 1543, Antonios Éparchos de Corcyre. C'était un noble Grec né à Corfou en 1492, et qui avait reçu son éducation dans cette île. Il s'était rendu à Venise pour y faire ses études, et y fut l'élève d'Arsenios Apostolos. Celui-ci croyait que, pour les Grecs orthodoxes libérés de l'occupation turque, il n'y avait d'autre salut que celui de la réunion avec l'Église romaine. Il s'était donc appliqué à y faire accéder les réfugiés grecs alors en Occident. Les efforts d'Arsénios en vue de gagner à ses idées et à la foi romaine son élève Antonios Éparchos demeurèrent vains, quoiqu'on retrouve dans la correspondance de celui-ci avec Mélanchton le reflet des conceptions politiques de son maître. Éparchos était professeur à l'Académie grecque de son pays natal lorsque les Turcs attaquèrent l'île de Corfou. Il se retira alors avec sa famille à Venise, et y fonda une école privée où il entra en contact avec les idées de la Réforme. C'est avec toute l'attention d'un émigré dont la patrie est tombée aux mains des Turcs qu'il suivait les événements politiques et religieux de l'Europe, et il commença par attendre de la Réforme un renouvellement général de la chrétienté occidentale, laquelle pourrait ensuite reconquérir la Grèce. Bientôt cependant, il dut s'apercevoir que le mouvement de renouvellement religieux et ecclésiastique ne faisait que déchaîner en Europe Centrale une guerre intestine qui affaiblissait l'Occident chrétien spirituellement, politiquement et militairement. La lutte confessionnelle y était telle qu'on en oubliait la menace turque. C'est ainsi qu'Éparchos fut amené à signaler aux rois, aux princes et aux papes de son époque les dangers qui les menaçaient. En 1554, il publia en grec à Venise une élégie

qui déplorait la destruction de la Grèce par les Turcs, et il y joignit plusieurs lettres écrites à des personnalités européennes, lettres dans lesquelles il suppliait la chrétienté occidentale de s'unir contre les Turcs. A l'occasion des conversations tenues à Ratisbonne, Éparchos avait déjà convié les deux parties à une entente, et adressé au Cardinal Contarini une lettre où on peut lire cette phrase : « Je vous conseille vivement, chers catholiques et chers protestants, de mettre fin à cette lutte entre vous dans un esprit chrétien. N'avons-nous pas fait de tristes expériences chaque fois que les chrétiens se sont séparés les uns des autres et se sont combattus ? » Il avait expressément donné en exemple à son ami, le Cardinal Contarini, Mélanchton et un petit nombre d'érudits réformés, dont il louait les sentiments de conciliation, et terminait sa lettre en adressant aux deux partis le conseil de se réunir en raison de la menace commune, et d'entreprendre ensemble une croisade contre l'Islam, le principal ennemi de la chrétienté.

Malheureusement, la conférence de Ratisbonne n'eut aucun résultat. Aussi bien, deux ans plus tard, en 1543, Éparchos se décida-t-il à exposer ses idées dans une lettre à Mélanchton, lettre qui est le document le plus impressionnant que nous possédions sur les soucis politiques manifestés par un émigré orthodoxe de cette époque. Les jugements portés sur la situation politique et religieuse de l'Europe sont dominés par une préoccupation unique : la menace turque contre l'Occident. Cette menace pèse dans sa mémoire sur les difficultés de son existence passée sous le jour turc, et elle est à l'avant-plan de son étude concernant la Réforme : Ce qui le domine, c'est la crainte de voir la division religieuse affaiblir l'Europe, et la détourner de ce qui en est à ses yeux la mission essentielle, à savoir l'écrasement des Turcs, comme aussi la crainte de voir cette Europe subir un jour le sort de la Grèce et perdre ainsi sa civilisation chrétienne. Aussi bien, prie-t-il instamment Mélanchton de faire concourir, pour l'amour de Dieu, toutes les forces qui sont en son pouvoir en vue de la suppression de la division religieuse, et d'unir l'Allemagne contre la poussée de Soliman. Profondément ébranlé, Éparchos dépeint le manque d'union entre les chefs de la chré-

tienté occidentale, et lui oppose la redoutable unité de la puissance adverse. Et il conclut ainsi :

« Mon plan, celui que m'inspire l'amour du Saint-Empire, est bien que dès maintenant nous arrêtions les querelles religieuses et recherchions uniquement comment tirer le bien de notre situation présente... Je présume que vous êtes le seul à pouvoir améliorer les mauvaises relations qui existent à présent, et je vous prie au nom de Dieu et de la charité de bien vouloir convaincre les Allemands, par tous les moyens dont vous disposez, de remettre à plus tard leurs inimitiés réciproques et celles qu'ils ont pour les Romains... Il est gravement erronné et inopportun, à l'heure présente, de disputer sur les choses du ciel. Nous devrions plutôt être sur nos gardes si nous ne voulons pas nous comporter comme des insensés, et il nous faudrait nous concentrer exclusivement sur le danger qui nous menace, de peur que, en recherchant le ciel, nous ne venions à perdre la terre... Celui qui se trouve dans une situation désespérée ne joue pas avec des définitions minutieuses concernant la justification, mais prend l'attitude exigée par la situation concrète ».

La réponse de Mélanchton nous est conservée dans une lettre à Camerarius, alors à Leipzig, et datée d'avril 1543. Mélanchton y insiste sur deux points : 1° Ce ne sont pas les Évangéliques qui doivent porter la responsabilité de l'obstacle apposé à la défense commune, mais les Princes qui, sans tenir compte de la situation générale, mènent leur politique séparément les uns des autres. Il ne valent pas mieux que les Français qui, sous François Ier, se sont alliés aux Turcs par l'« Alliance impie », empêchant de cette manière la formation d'une défense chrétienne unifiée. 2° Quant à la prétention de faire passer les questions politiques avant la foi, Mélanchton la rejette avec force : « Si la confusion qui règne entre les gouvernements est grande, et si l'on vient à croire que la défense des dogmes ne fait que l'augmenter, cet aveuglement est bien de nature à nous amener de la manière la plus pressante à purifier la doctrine de la foi ». Les questions politiques doivent céder le pas aux problèmes de la Réforme, c'est-à-dire aux questions doctrinales.

Camerarius avait répondu à Éparchos dans le sens de Mélanchton, et avait exprimé la pensée de celui-ci d'une manière encore plus tranchante. Il voyait dans la lutte concernant la foi entre-

prise par la Réforme, un combat qui se livrait finalement entre le Christ et l'Antéchrist. Et dans un tel combat, il n'y avait pas de place pour une conciliation.

« Il s'agit dans cette lutte de la vérité, et non pas d'une vérité humaine, mais d'une vérité divine éternelle. Si l'on ose trahir cette vérité qui est immortelle et qui assure la communion avec Dieu — car le Christ est la Vérité — je ne souffrirai jamais que celui qui s'est rendu coupable d'un tel acte soit compté au nombre des personnes de bien et d'honneur. En présence d'une pareille division dans les choses de la religion et du culte, *il n'y a pas de conciliation*, il ne peut y avoir nécessairement que guerre, lutte, et inimitié sans fin, jusqu'à ce que l'un des partis emporte la victoire sur l'autre et le convertisse à son point de vue ».

Camerarius raille toute possibilité d'une entente dogmatique pour des raisons politiques, et se complaît, par un jeu d'imagination, dans le discours que devrait tenir Mélanchton, si, suivant le conseil d'Éparchos, il sacrifiait ses convictions religieuses aux nécessités de la politique :

« Chers Allemands, devrait-il dire, j'ai toujours pensé personnellement — et c'est encore aujourd'hui ma conviction — que tout est vrai de ce que, contre certains de ceux qu'on appelle papistes — je ne dis pas contre tous, mais contre certains coupables d'entre eux — nous avons dit et écrit concernant leurs mensonges éhontés, leur abominable fausseté et leur impiété semblable à celle de l'Antéchrist. Mais voici : Si vous demeurez désunis dans les questions de foi et si vous entrez en lutte pour des questions doctrinales, vous risquez d'être surpris par la fin du monde et d'être dépossédés de la domination dans votre propre pays, cette domination que nos ancêtres ont établie au prix d'efforts si considérables et si persévérants et qui court maintenant le danger de devenir la proie, je ne dirai pas de qui, à cause de leur mauvais renom.

Pour cette raison je change les positions dogmatiques et j'adopte une nouvelle mentalité. Je ne prends pas intérêt aux choses du Ciel, je me soucie bien plutôt de la terre. Eh bien ! ne scrutons pas la vérité, ou plutôt puisqu'elle est en pleine lumière et qu'elle n'est plus inconnue de personne, jetons-la le plus loin possible de nous, en un endroit où elle ne puisse plus paraître au soleil, et adhérons aux mensonges et aux ténèbres en disant avec les Titans de jadis :

« Nous voulons d'abord attaquer le Ciel et renverser la puissance des dieux, alors, en tenant de puissants discours, nous établirons un nouvel ordre sur la terre, celui qui paraîtra à chacun de vous le plus beau et le plus avantageux ». Ou plutôt, « Nous allons laisser en paix, sans les déranger, Dieu et les êtres bienheureux autour du Trône céleste. Libérés du souci et de l'angoisse de savoir ce qui nous attend après cette vie, nous allons dominer la terre en jouissant de ses bienfaits et en laissant de côté les ridicules moqueries et tous les bavardages inutiles à propos de choses qui sont connues de la plupart, et même de la lie du peuple. Mettons ainsi une fin à la lutte pour l'ombre de l'âne, comme on a coutume de dire. » — Mais je vais également terminer ici mon propos car je vois combien j'ai été moi-même ridicule jusqu'alors, et j'ai honte du bavard que j'étais auparavant ».

Ce discours prépare par contraste la conclusion de Camerarius : l'opposition en matière religieuse doit être plus forte que le désir, encore si passionné pourtant, d'un accord pour des raisons politiques.

Mélanchton a été fort impressionné par toute cette discussion. Sa foi optimiste en une victoire de la Réforme en a été profondément ébranlée ; il tient en fait une union des deux partis religieux en lutte en Occident pour impossible. Par contre l'Église grecque revêt pour lui comme une nouvelle actualité. Les récits de Démétrios viennent précisément lui révéler qu'il existe encore des Églises chrétiennes sous la domination turque. L'image qu'il se fait de l'avenir de la chrétienté ne dépend plus de l'espoir d'un triomphe de l'Église sur terre. Il se représente de plus en plus vivement la fin du monde sous les traits apocalyptiques les plus sombres. Celle-ci est déjà déclanchée. L'Église du Christ est exposée aux coups du double Antéchrist, et le seul espoir encore permis est que du moins quelques *reliquiae ecclesiae*, quelques restes, puissent demeurer. C'est dans ce sens qu'il écrit en 1543 à Hermann Bonnus, le superintendant de Lubeck, au terme d'une exégèse théologique de la vision de Dieu d'*Exode* 33 :

« Car si les Turcs pénétraient en Allemagne, quelles destructions, quelles désolations verrait-on parmi nos tribus ? Mais Dieu préservera quelques restes *(reliquiae)*, et c'est pour cela qu'est

allumée la lumière de l'Évangile, afin que l'Église ne soit pas détruite de fond en comble au cours de ces gigantesques cataclysmes qui vont se produire dans l'Empire. Nous devons donc remercier Dieu et le prier de se choisir un reste *(reliquias)*, de le diriger, et de le préserver ».

On rencontre fréquemment de semblables déclarations à cette époque. Comme nous l'avons dit ailleurs [1], cette perspective eschatologique avait déjà suscité l'intérêt de Mélanchton pour la Réforme en Transylvanie. La vie concrète des communautés de ce pays envahi par les Turcs apparaissait pour lui comme un idéal à réaliser en Allemagne au cas où le même malheur s'y produirait. Dans sa lettre au Patriarche de Constantinople, Mélanchton expose cette perspective en une sorte de solidarité tout eschatologique : les communautés de l'Occident chrétien sont menacées du même sort que celles dont ont déjà été victimes les communautés orientales. L'Église d'Occident va au devant du même malheur et cette perspective apparaît à Mélanchton comme la base d'une communion plus étroite dans l'avenir.

Cependant, cette solidarité n'est pas, pour Mélanchton, commandée exclusivement par la situation de part et d'autre ; elle l'est aussi par la communauté de la foi et la pureté doctrinale. Désormais, on va tenter pour la première fois, non pas de gagner l'Église orthodoxe à la Réforme elle-même, mais de la convaincre du caractère évangélique de celle-ci, et de l'accorder avec celle de la tradition de l'ancienne Église. C'est à partir de cette visite de Démétrios, et de la liaison qu'elle a opérée entre la réforme luthérienne et le patriarcat œcuménique, que s'est manifestée la première tentative de discussion théologique entre la Réforme et l'Église orthodoxe. Elle s'est concrétisée dans la traduction grecque de la Confession d'Augsbourg, traduction destinée à servir de preuve de l'accord entre la Réforme et l'héritage dogmatique de l'Église grecque. Démétrios lui-même devait transmettre cette traduction au Patriarche. Cependant ce contact immédiat entre Wittemberg et Byzance n'eut pas lieu en 1555, car Démétrios, sans doute en raison des troubles politiques

1. Cf. notre étude *Luther et l'Église orthodoxe*, dans *Irénikon*, XXVIII (1955), p. 418.

survenus dans les Balkans, n'alla pas à Constantinople, et demeura en Transylvanie. Mais ce serait à l'occasion d'une nouvelle rencontre que cette traduction jouerait un rôle décisif : nous voulons parler des discussions entre les théologiens évangéliques de Tubingue et le Patriarche Jérémie II, qui eurent lieu une trentaine d'années plus tard. La traduction fut alors effectivement transmise au patriarche par le prédicateur de l'Ambassade à Constantinople, Étienne Gerlach.

E. BENZ.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — CENTENAIRE DE L'ŒUVRE D'ORIENT. Fondée par un groupe de laïcs français éminents, ayant eu comme premier directeur le Cardinal LAVIGERIE et dirigée depuis près de 50 ans par Mgr Charles LAGIER, cette œuvre importante et providentielle a fêté le 16 mai dernier son centenaire, sous la présidence des cardinaux TISSERANT, doyen du Sacré Collège, protecteur de l'Œuvre d'Orient, et FELTIN, archevêque de Paris, en présence d'autres cardinaux, dont Leurs Éminences les cardinaux TAPPOUNI, patriarche des Syriens catholiques, et AGAGIANIAN, patriarche des Arméniens catholiques, et de nombreux archevêques et évêques. Une Liturgie solennelle a été célébrée à Notre-Dame de Paris par Sa Béatitude Mgr MAXIMOS IV, patriarche des Grecs melkites catholiques. Plusieurs évêques et de nombreux prêtres concélébraient avec lui. Ce jour-là se manifestèrent avec éclat les aspirations les plus profondes de cette œuvre, dirigée tout entière vers l'unité du monde chrétien, et visant en particulier à faire cesser la rupture tragique entre l'Orient et l'Occident. Grâce à la générosité d'innombrables fidèles, cette Œuvre si irénique d'esprit, a certainement beaucoup contribué à promouvoir la réalisation de l'idéal vers lequel aspirent aujourd'hui tant d'âmes de bonne volonté. S. S. le Pape PIE XII a envoyé à Mgr LAGIER une lettre très louangeuse à l'occasion de ce Centenaire [2].

Par une LETTRE du 20 janvier le Saint-Père s'est adressé aux seize évêques ukrainiens et carpatho-ruthènes, à l'occasion du

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année

2. Le 17 avril est décédé à Nazareth, lors d'un pèlerinage qu'il accomplissait en Terre Sainte, l'abbé Armand DEL FOSSE ET D'ESPIERRES, curé de Saint-Nicolas à Mons et directeur de l'Œuvre d'Orient au diocèse de Tournai. Ses dernières volontés, formulées avant son départ, demandaient son éventuelle inhumation en Terre Sainte. Tous ceux qui l'ont connu se souviendront de son zèle pour la cause de l'Unité chrétienne, dont témoignent encore les manifestations qu'il organisa tant à Mons qu'à Charleroi durant les dernières célébrations de l'Octave de Prière du mois de janvier. (Cfr ci-après p. 196).

millénaire du baptême de Ste Olga. Mgr Joseph SLIPYJ, archevêque de Lemberg, nommé en premier lieu dans ce document est détenu dans un camp de concentration en Sibérie, ainsi que ses coadjuteurs Mgr LJATIŠEVSKYJ et Mgr BUDKA. Le Visiteur apostolique pour l'Ukraine occidentale, Mgr ČARNETSKYJ, et les deux évêques carpatho-ruthènes, Mgr GOJDIČ de Prešov et son coadjuteur Mgr HOPKO, sont également en prison. Les autres exercent leur ministère dans le monde libre. La lettre du Pape contient des paroles de consolation et d'encouragement : « Soyez confiants. Dieu ne tolère pas qu'on se moque de Lui. Il attend parfois, pour mettre à l'épreuve la foi, la fermeté, la persévérance et la patience de ses fidèles, comme l'or est éprouvé et purifié dans le feu, pour qu'il brille avec plus d'éclat. Il est bon, miséricordieux et juste : Il voit vos larmes et entend vos prières » [1].

URSS. — L'attention du monde entier a été attirée une fois de plus sur la situation religieuse en Union soviétique : Une délégation de neuf personnalités représentant les Églises protestantes américaines s'est rendue en Russie du 10 au 21 mars, pour répondre à l'invitation du patriarche de Moscou. Elle était conduite par le Dr. Eugène Carson BLAKE, président du Conseil national des Églises aux USA. En faisaient partie, entre autres, le Rt. Rev. Henry Knox SHERRILL, évêque président de l'Église épiscopalienne d'Amérique, M. ANDERSON, spécialiste bien connu des questions russes, et l'évêque noir Ward NICHOLS (méthodiste). Ce dernier était l'objet d'une vive curiosité, car on avait fait croire au peuple russe que, selon les lois, les noirs sont traités en Amérique sans humanité [2]. A son retour à New-York, la délégation a déclaré dans son rapport que cette visite avait été profitable, malgré les appréhensions relatives à une entente. L'hospitalité a été généreuse, et les échanges de vue se sont multipliés. A ces entretiens se joignirent des luthériens originaires des États baltes, ainsi que des membres du clergé

1. Cfr *OR*, 13 mai ; et *Christianskyj Golos* (Munich), N° de Pâques.
2. A ce sujet cfr ce qu'écrit l'évêque Nichols dans *LC*, 8 avril, p. 8. Il fut le premier ecclésiastique noir à prêcher dans une chaire en URSS, lorsqu'il s'adressa à plus de 2.500 personnes dans l'église baptiste de Moscou.

arménien. De nombreuses visites furent organisées dans les églises ainsi que dans les séminaires, les académies de théologie et les monastères. Le rapport constate que la séparation de l'Église et de l'État en URSS n'est effective qu'en un certain sens : Il n'y a pas d'immixtion de l'État dans les questions du culte. Les églises sont relativement rares, mais l'assistance y est nombreuse, tout en étant composée surtout de femmes et de personnes âgées. Les quelques séminaires de théologie qui sont ouverts ont juste le nombre d'élèves qu'ils sont susceptibles de recevoir. Quelques églises ont été réparées, d'autres sont en construction, mais leur nombre est tout à fait insuffisant. Dans le domaine de l'éducation, les limites imposées à l'Église sont des plus strictes. Pas d'instruction religieuse aux enfants, sauf au foyer, si le prêtre ou le pasteur est invité. Quant aux ouvrages religieux, ils se limitent presque exclusivement aux livres liturgiques. Les Églises vivent en général repliées sur elles-mêmes, et considérent que leur rôle est de sauver les âmes en les préparant à la vie future. Elles ne montrent que peu d'intérêt pour la vie sociale ou intellectuelle de leurs fidèles. L'idée reçue est que les questions d'instruction, d'économie et de politique sont du ressort de l'État, tandis que les choses de la foi, tout au long de la vie, sont du domaine de l'Église : « Cette division si tranchée, — dit le rapport — dans une population qu'imprègne rapidement une éducation scientifique infléchie vers les postulats athées, est peut-être plus dangereuse pour l'Église que le contrôle politique... Nous espérons que d'autres conversations dans l'avenir les amènera, eux comme nous-mêmes, à une compréhension plus profonde de la mission de l'Église. Pour ce qui est de nous, nous sommes déjà reconnaissants de ce qu'il nous a été donné de découvrir des éléments d'adoration et de mystère dans le christianisme. Nous espérons que des contacts futurs les conduiront à se préoccuper davantage de la totalité de la vie » [1].

1. En s'arrêtant à Paris, M. Anderson déclara que les dirigeants religieux en URSS sont fermement convaincus que la foi chrétienne peut se maintenir à l'aide du seul culte. Mais il est d'avis que l'actuelle agressivité indirecte contre la religion comporte plus de risque pour l'Église que l'impitoyable méthode athée d'antan. L'éducation « scientifique » porte ses fruits. L'absence des jeunes dans les églises pourrait le prouver. Notons aussi qu'un autre délégué, le Dr. Fry, avait causé quelque remous

Quant à la persécution religieuse, nous savions déjà qu'actuellement elle se « spiritualise » et qu'elle est devenue par là plus redoutable que jamais, comme le souligne aussi le rapport :

« Ainsi, l'Église est plus libre que pendant les décennies écoulées, mais elle est placée devant une alternative plus subtile... En échange de leur liberté de culte, les chefs des Églises sont apparemment enclins à suivre la direction communiste soviétique dans d'importants domaines. Peut-être que le plus désolant de cette tendance se voit dans la question de la propagande pour la paix ». — A ce propos les délégués américains ont parlé un langage assez énergique, en posant des questions manifestement embarrassantes au sujet de certaines déclarations faites par les dirigeants ecclésiastiques russes dans la « lutte pour la paix ». Il ne s'agirait d'ailleurs pas uniquement d'un simple conformisme : « Il nous est apparu que leur conception de la paix dérive non seulement du bureau soviétique des Affaires étrangères, mais encore d'une notion erronée de la mission de l'Église ».

En dépit de nombreuses et délicates divergences, conclut le rapport, on a trouvé d'importants terrains communs en tant que chrétiens ; ce qui donnait de l'espoir pour la continuation des conversations aux USA, cet été même [1].

La *Pravda* du 27 mars a annoncé que déjà « le 26 mars BULGANINE a reçu en audience le Patriarche de Moscou et de toute la Russie, ALEXIS, et le métropolite de Kruticy et Kolomna, NICOLAS. M. KARPOV (le président de la commission gouvernementale pour les affaires orthodoxes) assistait à l'entrevue ».

Nous devons mentionner ensuite encore une autre visite, celle qu'un prêtre catholique (non « progressiste ») a fait en URSS à l'invitation du gouvernement. Il s'agit d'un professeur de théologie à Graz, l'abbé Marcel REDING, auteur de plusieurs ouvrages sur l'athéisme en Europe occidentale et orientale, entre autres

durant les entretiens de Moscou en parlant de l'*evangelism* laïque aux U. S. A. Les ecclésiastiques russes objectaient que ce n'est pas là l'affaire des laïcs mais du clergé (Cfr *LC*, 8 avril, p. 10).

1. L'archevêque Mgr BORIS a exprimé à la délégation sa déception de se voir refuser le visa pour un séjour permanent aux USA. Cfr dans *DC*, 18 mars, col. 377-79, les notes échangées entre les gouvernements américain et russe concernant les privilèges d'entrée et de résidence en URSS pour le P. Louis Dion, prêtre catholique américain, et aux États-Unis pour Mgr Boris.

du livre *L'Athéisme politique et le marxisme.* Le professeur REDING pense que l'athéisme soviétique est plus l'iustrument de buts politiques qu'une véritable théorie à prétentions scientifiques. Quant à Marx, il y aurait une profonde analogie entre lui et saint Thomas d'Aquin, en raison de leur dépendance commune par rapport à Aristote. Devant la difficile situation dans laquelle se trouve l'Église dans les pays de l'Est européen, on devrait tenter un rapprochement en tirant profit de cette parenté. Au début de 1955 le professeur de Graz a eu la surprise de se voir invité par le gouvernement soviétique à se rendre en URSS. C'est seulement vers la fin de 1955 qu'il a donné suite à cette invitation et qu'il a eu des entretiens sur la religion avec les dirigeants russes, entre autres avec M. E. POLIANSKY, chef de la Commission pour les cultes religieux non orthodoxes auprès du Conseil des Ministres de l'URSS, qui l'a accompagné dans une tournée de quinze jours à travers l'Union soviétique. Il a pu prendre ainsi contact avec plusieurs personnalités religieuses. De retour à Moscou, l'abbé Reding a été invité à prendre part à un débat sur l'athéisme à l'Académie des Sciences soviétiques, qui, comme on le sait, mène maintenant la lutte antireligieuse parmi la population en déployant une activité qui ne fait que croître. Ces discussions se poursuivirent pendant quatre heures et portèrent sur la conception chrétienne de la création et sur le problème de la matière. A la thèse du professeur Reding qui attribue un caractère politique à l'athéisme soviétique, les professeurs russes répondirent en rappelant que l'athéisme en URSS a perdu ce caractère pour revêtir maintenant un aspect purement scientifique, étant donné que l'Église en URSS a cessé d'être un élément réactionnaire. L'abbé se permit en conséquence de suggérer qu'il serait plus logique que l'athéisme ne fût plus en URSS la note propre d'un régime mais une question ressortissant au seul domaine personnel. A la suite de ce débat le théologien catholique a été reçu au Kremlin par M. MIKOYAN, faisant fonction de président *ad interim* du Conseil des Ministres. La *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, qui relate ces faits intéressants [1], a cru pouvoir en tirer des conclusions concernant l'éven-

1. N° dn 13 mars. Cfr *ICI*, 1 avril, p. 12.

tualité d'une coexistence qui serait à présent réalisable. *L'Osservatore Romano* du 23 mars a réagi en rappelant que le marxisme-léninisme reste ce qu'il est et ce qu'il a toujours été : « Au plan des principes comme au plan de la pratique, l'antithèse (entre christianisme et communisme) est toujours la même. Qui s'obstine à « dialoguer » avec le communisme... ne tarde pas, pour peu qu'il regarde au-delà des paroles, à s'apercevoir que ces paroles mêmes ont des significations diamétralement opposées ». Signalant les dangers subtils de la volte-face récente des Soviets, ce journal ajoute :

« Aucun dictateur actuel, ou en puissance, ne dénoncerait une méthode exaltée et suivie aveuglément pendant vingt ans, s'il ne la voyait rejetée par une réaction naturelle, jusqu'à présent réprimée, mais vigoureuse. Le stalinisme marqua, pour des millions de personnes, la trahison et la fin d'une espérance illusoire ; la nouvelle direction collective pense se maintenir en ranimant cette espérance naufragée ou languissante par de nouvelles perspectives... Toute attitude qui sacrifie ou limite la vérité, afin de la faire coexister avec l'erreur, — abstraction faite des intentions — n'a pas d'espoir dans la véritable espérance, agit contre le progrès et travaille contre l'homme ».

Les 5 et 6 avril le Comité central du Mouvement de la Jeunesse soviétique a tenu des séances plénières. Parmi les directives aux comités locaux, votées à la suite de ces séances, on relève ce qui suit : « Le Comité central prend la décision d'obliger le Komsomol de développer et activer la lutte contre les manifestations de l'idéologie bourgeoise et les influences du régime capitaliste » [1]. C'est la religion qui est considérée comme une des principales de ces manifestations. Aussi la littérature antireligieuse se multiplie [2]. On vient de publier en russe le livre de

1. *Pravda*, 10 avril. Cfr *Nouvelles du Monde orthodoxe (NMO)*, Paris, avril, p. 2.

2. Au cours du seul mois de septembre 1955 cinq brochures d'un tirage total de 700.000 ex. ont été publiées. La périodique *Science et Vie* (organe de l'Académie des sciences) consacre depuis le début de 1955 dans chaque parution quelques grands articles à la propagande scientifique antireligieuse. Elle a annoncé qu'au cours de l'année 1956 paraîtront 20 brochures à grand tirage sur ces questions. Sur l'organisation et les thèmes de la propagande antireligieuse des dernières années en URSS, cfr l'étude détaillée parue dans la *Documentation française*, 5 et 8 novembre 1955.

Giorgio CONDELORO, *Il movimento cattolico in Italia*, édité à Rome en 1953, œuvre écrite pour discréditer la religion en général, et l'Église catholique en particulier. Un article de la *Sovietskaja Bjelorussia* (Minsk, 3 janvier), qui inculque les idées des fondateurs du marxisme sur la religion et son élimination et rappelle la fameuse « thèse de l'opium », affirme : « Cette déclaration de Marx est la pierre angulaire de toute la conception du marxisme concernant le problème religieux... Marx et Engels ont mené une lutte résolue contre toute tentative de réconciliation entre la religion et la science. La propagande athée scientifique a une importance immense dans la lutte pour libérer les travailleurs des préjugés religieux. Elle est un élément indispensable de l'éducation des masses »[1]. De même dans l'éditorial des *Voprosy Filosofii*, N° 1, 1956, p. 9, il est dit: «Le combat du matérialisme contre l'idéalisme, de la science contre la religion, est somme toute l'expression même de la lutte des classes. Cette lutte a atteint aujourd'hui son point culminant et elle a pris une acuité encore jamais atteinte »[2].

Malgré les succès certains de la propagande athée et nonobstant l'attitude équivoque de l'Église officielle, la même presse soviétique révèle que le christianisme est loin d'être mort en URSS. C'est ce que nous avons déjà signalé à plusieurs reprises. Ainsi la *Komsomolskaja Pravda* du 28 mars écrit : « Vous souvenez-vous du tableau de Répine « Procession religieuse dans la province de Kursk » ? Eh bien, de nos jours on organise encore des processions avec une image miraculeuse au lieu dit Svoboda. Dans cette procession participent aussi des jeunes gens. Deux fois par an un flot incessant se dirige vers l'église. En automne, dans l'attente de la sortie de l'icone de l'église, des fidèles demeurent une journée entière sous la pluie... A la station de tracteurs de Belaginsk il arrive qu'au lieu de quarante ouvriers il n'en venait pas plus de dix... » [3].

Le métropolite ELEUTHÈRE (Voroncov) de Prague et de toute la Tchécoslovaquie a été nommé par le St-Synode au siège de

1. Cfr *Ost-Probleme*, 13 avril, p. 531.
2. *Ibid.*, p. 538.
3. Cfr *NMO*, avril, p. 2.

Léningrad et Novgorod. Selon le communiqué officiel [1] il avait déjà renoncé en novembre dernier à sa fonction de chef de l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie pour des raisons de santé. Auprès de l'Académie de Léningrad fonctionnent depuis 1948 des cours d'enseignement théologique par correspondance. Ils sont suivis par 400 étudiants. Depuis le début plus de cent étudiants terminèrent ainsi le séminaire et plus de dix l'Académie [2]. Les conditions d'entrée dans les écoles théologiques sont devenues plus sévères qu'auparavant. Les candidats ont été soumis à des interrogations qui devaient révéler davantage les motifs réels qui les poussaient à s'engager dans la voie des études cléricales. L'âge moyen de la majorité des étudiants n'est plus si élevé ; il varie cette année entre 18 et 25 ans [3].

Outre son calendrier le Patriarcat de Moscou a publié cette année un livre de prières, tiré à 200.000 exemplaires. C'est, semble-t-il, un événement de quelque importance en URSS, car c'est l'agence soviétique Tass qui l'a annoncé. On prépare aussi une édition de la Bible avec la nouvelle orthographe.

Amérique. — Une assemblée de la jeunesse orthodoxe grecque a insisté entre autres sur la nécessité de la Sainte Écriture comme « élément fondamental et indispensable de la formation religieuse ». Elle a également recommandé la communion fréquente [4].

Avec l'année académique 1955-56, la théologie orthodoxe est désormais enseignée dans les universités américaines suivantes : Columbia à New-York, Michigan et Harvard. Le R. P. Georges FLOROVSKIJ a été nommé professeur d'Histoire ecclésiastique à cette dernière université. Il faut mentionner également les Facultés de théologie grecque à Boston *(Holy Cross)* et russe à New-York (Saint Vladimir).

Angleterre. — La visite des dirigeants soviétiques en Angleterre en avril dernier a été l'occasion pour les 200.000 exilés

1. Cfr *ŽMP*, 1956, N° 1, p. 10.
2. Id. 1955, N° 12, p. 28.
3. Id. 1955, N° 11, p. 15.
4. Cfr *OO*, mars. Mgr MICHEL, l'archevêque, appuie sur ce dernier point dans le même numéro.

des pays de derrière le Rideau de fer, qui demeurent actuellement en Grande-Bretagne, de témoigner leur solidarité avec leurs frères qui souffrent les rigueurs du régime communiste. Bien que n'étant pas les seuls, ce sont cependant les catholiques qui ont eu particulièrement à cœur d'empêcher que cette visite ne puisse être interprétée comme une approbation de la politique athée. Le dimanche 18 mars la hiérarchie catholique anglaise a fait lire à ce sujet une LETTRE PASTORALE dans toute les églises d'Angleterre et du Pays de Galles [1].

Athos. — En fin janvier est mort à Salonique, où il avait été hospitalisé, Mgr HIÉROTHÉE, évêque de Mélitopolis, qui était depuis longtemps établi à la Sainte-Montagne. Les visiteurs de l'Athos, qui ont assisté à une de ces célèbres panégyries monastiques, se souviendront certainement du vénérable hiérarque qui les présidait. A cause de l'état de la mer, l'enterrement a dû se faire à Salonique.

Les supérieurs des monastères russes St-Pantéléimon et St-Élie, au Mont Athos, ont fait savoir que les russes sont de nouveau autorisés à s'établir sur la Sainte-Montagne, ce qui n'avait plus été possible depuis trente-cinq ans. Parmi les conditions d'admission figure une déclaration écrite par laquelle le candidat s'engage, du fait de son entrée dans un couvent même comme novice, à devenir automatiquement sujet grec [2].

Chypre. — Le 9 mars, au moment qu'il s'apprêtait à prendre l'avion pour Athènes, où on lui préparait un accueil triomphal, l'archevêque MAKARIOS, chef du mouvement cypriote pour le rattachement à la Grèce, a été arrêté, ainsi que Mgr CYPRIEN, évêque de Cyrène, le Père PAPAGATHANGELOU et le secrétaire de Mgr Cyprien, Polycarpe JOANNIDES. Ils ont tous été déportés aux îles Seychelles, dans l'océan indien. Les réactions se sont multipliées dans le monde orthodoxe et ailleurs, tandis qu'à Chypre la lutte se poursuit sans relâche.

1. Cfr *T*, 24 mars ; trad. fr. dans *DC*, 1er avril.
2. Cfr *PR*, 14 février, p. 14.

Constantinople. — Dans la nuit du 14 au 15 mars est décédé à Constantinople à la clinique Pasteur (française), Mgr GENNADIOS, métropolite d'Héliopolis, membre du Saint-Synode, président du comité canonique et du conseil juridique du patriarcat. Il avait 73 ans. Linguiste accompli, il a représenté le patriarcat œcuménique en d'innombrables réunions et la science de tous les pays a rendu hommage à la valeur de ses études historiques et de ses autres écrits. Mgr Gennadios a participé aussi à la deuxième Assemblée du Conseil œcuménique à Evanston en 1954.

Le 5 avril le patriarche a proposé à son Synode que Mgr JACQUES de Malte soit promu au rang de métropolite. En communiquant la nomination au Conseil œcuménique, où Mgr Jacques représente le Patriarcat, le patriarche Athénagore a déclaré que cette nomination doit être comprise comme l'expression du profond intérêt qu'il apporte aux travaux du Conseil.

Ce jour-là également deux nouveaux évêques titulaires ont été élus, l'archimandrite JACQUES Vervos de Londres au titre d'Apamée, avec résidence à Londres où il sera l'auxiliaire de Mgr Athénagore de Thyatire, et l'archimandrite NATHANAËL de Lavra, recteur de l'école Athoniade, au titre de Mélitopolis, avec résidence à la Sainte-Montagne. Quant aux églises grecques de l'Exarchat de Constantinople en Europe occidentale, un calendrier pour 1956, édité par Mgr Athénagore de Thyatire apprend qu'on en compte 12 en Angleterre, une à Malte, 12 en France, 2 en Belgique, 3 en Hollande, une en Suisse, 7 en Italie, 8 en Allemagne et 2 en Autriche.

Égypte. — En avril le patriarche grec orthodoxe d'Alexandrie, S. B. Mgr CHRISTOPHORE qui est gravement malade (en mi-février il avait reçu les derniers sacrements), a remis l'administration du patriarcat au métropolite de Péluse, Mgr PARTHÉNIOS, et aux membres du Saint-Synode. Une lettre officielle a été publiée à cet égard [1]. A l'occasion du nouvel an le patriarche avait encore prononcé le discours traditionnel, où, avec sa franchise habituelle, il exposa ses difficultés et ses projets, en

1. Cfr *En*, 16 avril.

revenant avant tout sur le conflit qui l'oppose à la Commission économique patriarcale [1]. Mise en cause, cette Commission a par la suite exprimé son mécontentement par le truchement de la presse. Le patriarche signale encore le désaccord qui l'oppose aux représentants du Gouvernement grec en Égypte, toujours pour les mêmes questions d'ordre financier. Il laisse clairement entendre que c'est cette situation qui l'a amené à se tourner vers l'Église russe, « qui a toujours été secourable aux patriarcats d'Orient en leur assurant sa protection » et qui « m'a apparue, soudain, en cette circonstance, comme messagère céleste pour nous éloigner du gouffre économique dans lequel nous risquions de sombrer ». Mgr Christophore raconte alors comment l'ambassadeur de Russie au Caire lui transmit presque miraculeusement une grosse somme qui, ajoute-t-il, « sans contredit nous soulagea pleinement ». Depuis lors le patriarcat reçoit chaque mois 2.000 à 2.500 livres égyptiennes de la part de l'Église russe. Le voyage qu'il fit en Russie dans l'été 1955 a été un geste de gratitude. Un autre voyage est prévu en Roumanie « où l'on nous donne l'assurance que là aussi nous recevrons de l'aide pour nos besoins financiers ». Ensuite le vaillant vieillard expose les projets de construction qu'il entend réaliser « au cours de l'année nouvelle et sans le concours de la Commission économique patriarcale qui bientôt n'existera plus » (le mandat de cette dernière expire le 31 décembre de cette année). — A propos de la mort de l'archevêque ARSENIOS Saltas, exarque du patriarcat d'Alexandrie en Amérique, S. B. se montre bien décidé à lui trouver un successeur, malgré l'opposition de Constantinople [2]. Il mentionne de plus la fondation de deux bourses en vue de la formation théologique des clercs du patriarcat dans une académie ecclésiastique en URSS. En terminant, le patriarche

1. Voir l'analyse du discours dans *POC*, janvier-mars 1956, p. 64-67.

2. L'esprit qui anime le patriarche envers le Patriarcat œcuménique se manifeste encore nettement dans les paroles qu'il prononça devant un correspondant d'*Ethnos* (cfr ce journal du 26 déc. 1955, selon *POC*, *ibid.*, p. 65) : « Si le trône œcuménique ne pouvait plus être considéré comme complètement hellène, étant devenu en grande partie l'organe de la politique turque et américaine, le trône d'Alexandrie, lui, demeure hellène et en conserve entièrement le caractère, caractère qu'il gardera encore davantage si je vis ou si mon successeur persévère dans la même ligne ».

a rappelé avec émotion les tristes événements survenus en Turquie le 6 septembre dernier.

Le P. Joseph HAJJAR poursuit dans le numéro cité de *Proche-Orient Chrétien* son étude sur *La Suppression des Tribunaux confessionnels en Égypte*. La chronique du même fascicule expose en détails les derniers développements de cette crise grave, qui révèle avant tout la situation tragique d'une chrétienté divisée, au milieu du monde musulman.

Quant aux événements concernant le PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE et le patriarche YOUSSAB II, il ne semble pas que le retour de celui-ci à Alexandrie équivale déjà à la reprise de ses fonctions patriarcales. Mais il existe une forte action dans ce sens dont l'issue n'apparaît pas encore clairement [1].

Au titre d'une loi promulguée en décembre dernier, les écoles libres en Égypte (il y en a 2.000, prodiguant leur enseignement à un demi-million d'élèves), sont désormais soumises au contrôle du ministère de l'Éducation et de l'Enseignement. En vertu de cette loi, toutes ces écoles devront à partir d'octobre 1956 enseigner le Coran à leurs élèves musulmans. Le gouvernement fournira lui-même les professeurs, mais chaque établissement sera tenu de les payer ; sinon, il passera sous l'administration du ministère de l'Instruction [2].

Grèce. — Après trois jours d'hospitalisation à la grande clinique *Evangelismos* (Annonciation) à Athènes, Sa Béatitude Mgr SPYRIDON (Vlachos), archevêque d'Athènes et de toute l'Hellade, a rendu l'âme le 21 mars à 5 heures du matin. Les funérailles ont eu lieu le 24 : impressionnante cérémonie mais où l'on notera cependant la disparition de l'ancienne tradition orientale, qui veut que les évêques défunts soient promenés dans leur ville assis.

Né en 1874 à Chili dans le Pont, mais de parents venus d'Épire, Mgr Spyridon fit ses études à Chalki d'où il sortit en 1899. En 1906 il fut élu métropolite de Vella et Konitsa. Arrêté par les Turcs pendant la guerre balkanique de 1912-13, il fut condamné à mort. Seule le sauva l'intervention personnelle du roi Constantin, alors

1. Pour les détails cfr *POC, ibid.*, p. 77-78.
2. Cfr *ICI*, 15 mars, p. 11.

diadoque et commandant en chef des armées grecques devant Janina. En 1918 il fut transféré sur le siège de Janina. Pendant la deuxième guerre mondiale, les Italiens le condamnèrent à mort *in absentia*, les Allemands le soumirent à la résidence forcée. Le 4 juillet 1949 il fut élu archevêque d'Athènes pour succéder à Mgr Damaskinos d'une façon inattendue et malgré son grand âge. Ses manières remontaient à l'époque du régime turc. Il avait un caractère volontiers énergique et dominateur. Il gouvernait par lui-même, avec autorité — ses nombreux adversaires disent avec despotisme —, mais sans compréhension aucune pour les très graves nécessités de l'heure présente. De grands problèmes furent, sans cesse différés. Son administration avait, en conséquence, toutes les caractéristiques bonnes ou mauvaises d'un gouvernement personnel ; mais dans l'authentique tradition de l'Église grecque, c'était une personnalité nationale de toute première valeur.

Dès le 29 mars son successeur était élu librement sans qu'aucune pression se soit exercée de quelque côté que ce fût. Au deuxième scrutin 40 des 56 métropolites votants ont donné leur voix à Mgr DOROTHÉE (Kottaras), métropolite de Larissa et Platamon. Le 30 mars paraissait l'arrêté royal concernant l'établissement et la reconnaissance du nouvel archevêque. Le 1er avril enfin a eu lieu l'intronisation à la cathédrale d'Athènes.

Dorotheos Kottaras est né en 1888 dans l'île d'Hydra. Fils d'un pauvre marin, il réussit à faire de bonnes études, sanctionnées par un diplôme en philosophie à Leipzig, et en théologie et en droit à Athènes. Sacré en 1922 métropolite de Cythère, il fut en 1935 transféré à Larissa. C'est le meilleur juriste et l'écrivain le plus prolifique parmi les métropolites. Dans sa première déclaration officielle, Mgr Dorotheos a parlé aussi de Chypre, disant qu'il déploierait tous ses efforts pour que la lutte poursuivie par son prédécesseur (qui en 1950 accepta de présider le comité du mouvement national de rattachement de Chypre à la Grèce) soit couronnée de succès.

Tous les milieux ecclésiastiques ont protesté à plusieurs reprises contre la republication (décembre 1953) d'un arrêté royal conférant à la franc-maçonnerie, qui déploie une activité accrue dans le pays, la personnalité publique et lui octroyant pleine liberté d'ouvrir des loges dans tout le territoire grec aux frais,

si nous avons bien compris, des institutions gouvernementales et civiles. Ce même arrêté royal avait été promulgué en juillet 1949, mais devant l'indignation de tout un peuple il a été abrogé en décembre 1949 [1].

Un décret issu du ministère du Culte et de l'Éducation met les directeurs d'écoles en garde contre les traductions du Nouveau Testament autres que la version traditionnelle en grec ancien ; leur usage est strictement interdit. Le ministre justifie cette démarche en signalant que les Nouveaux Testaments publiés par les sociétés bibliques étrangères et qui circulent dans le pays présentent de nombreux désaccords avec le texte original grec, qui est seul autorisé par le patriarcat œcuménique et l'Église de Grèce. Une traduction en grec moderne est en préparation [2].

Une lettre du patriarche œcuménique aux quatre métropolites du DODÉCANÈSE vient d'être publiée. On y indique avec un certain détail les mesures jugées opportunes pour la réorganisation si nécessaire de la vie ecclésiastique de cette région. Cette question préoccupe les autorités depuis plusieurs années, les problèmes étant très complexes. Le patriarche demande qu'une Charte soit rédigée contenant 1) la Constitution des Métropoles du Dodécanèse ; 2) Leur Règlement (les points à considérer sont indiqués). L'archevêché d'Amérique est cité en exemple, ainsi que la métropole de Crète. Le patriarche recommande tout particulièrement aux métropolites la question urgente, en effet, des monastères. L'œuvre réformatrice accomplie en Roumanie est donnée comme le modèle de ce qui peut être réalisé en ce domaine. Dans sa dernière partie la lettre expose certaines idées concernant la mise en œuvre de l'île, du couvent et de l'école de PATMOS. L'île souffre de la plaie de l'émigration ; l'école ne fournit pas les vocations religieuses qu'on espérait. On suggère entre autres choses de proclamer Patmos « Ile sainte », d'établir des communications avec les lieux saints de Jérusalem, du Sinaï, du Mont Athos. On développerait selon les anciens usages la vie liturgique du monastère, et on créerait un centre intellectuel

1. Cfr *En*, mars ; *Katholiki*, 13 avril.
2. Cfr *LC*, 25 mars, p. 15.

et spirituel, où pourraient se tenir des conférences religieuses, enfin on pourrait favoriser le « tourisme religieux », et fonder des écoles de peinture et de musique byzantine [1].

MYTILÈNE (Lesbos), a connu récemment des difficultés au point de vue ecclésiastique. On vient d'y envoyer un évêque auxiliaire, Mgr AMBROISE (Nikolaou), titulaire de Christopolis, précédemment secrétaire du Saint-Synode d'Athènes. Son arrivée le 17 mars a été spécialement fêtée, et son supérieur hiérarchique, le très âgé métropolite JACQUES, a tenu à s'associer à ces festivités [2].

Le 2 mars le Saint-Synode a élu à la métropole d'Élassou l'archimandrite JACQUES Makryiannis, higoumène depuis bien des années du couvent de Penteli. Le sacre a eu lieu à Athènes le 4 mars [3].

Liban. — Après Etchmiadzin, ANTÉLIAS vient d'être pourvu d'un nouveau catholicos, en la personne de Mgr ZAREH Payaslian, archevêque arménien orthodoxe d'Alep.

Le nouvel élu est né le 14 février 1915 à Marache. Après avoir terminé ses premières études à l'école nationale arménienne d'Alep, il passa l'année scolaire 1929-30 dans l'école arménienne de la même ville tenue par les Jésuites. Il poursuivit ses études à Antélias de 1930 à 1935, émit sa profession monastique en 1935 et passa trois ans à Bruxelles, où il se spécialisa dans l'orientalisme et l'histoire. En 1940 il est à Alep et en 1943 y assume la direction de la communauté arménienne. En 1947 il est sacré évêque. Le 20 février dernier il a été élu catholicos de Cilicie par un collège électoral représentant les Arméniens orthodoxes du Liban, de Syrie et de Chypre.

L'élection ne s'est pas faite sans difficultés, par suite de la présence d'une douzaine de délégués venus d'Arménie soviétique, qui étaient opposés à ce choix. Ayant réussi à faire repor-

1. Cfr *AA*, 25 janvier, 1er et 8 février. En septembre de cette année le mouvement interorthodoxe de la jeunesse SYNDESMOS tiendra une assemblée dans l'île de Patmos. Depuis peu l'Union chrétienne des Étudiants et l'Union chrétienne des jeunes travailleurs en Grèce sont devenues membres de ce mouvement (Cfr *Syndesmos*, janvier 1956).

2. Cfr *E*, 15 mars ; *En*, 1er avril.

3. Cfr *E*, 15 mars.

ter l'élection du 14 au 20 février, mais n'ayant pu écarter la candidature de Mgr Payaslian, ils partirent avant la cérémonie. Le catholicos d'Etchmiadzin, qui était lui-même présent, prit l'avion pour Le Caire le matin du 20 février, refusant de présider la séance de l'élection qui manifestement n'aboutirait pas au résultat désiré par lui. Les délégués restants procédèrent au vote dans l'après-midi et l'élu obtint 32 voix sur 36.

Autour du Patriarcat d'Antélias, 300 gendarmes sur pied de guerre montaient la garde ; la voiture de Mgr Paroyan, locum-tenens du catholicat, arriva précédée d'une jeep et suivie de deux camions bondés de gendarmes. Une cinquantaine de femmes (d'autres sources parlent de 300), ayant à leur tête la femme du rédacteur en chef d'un quotidien arménien de tendance soviétique, s'étaient retranchées dans l'église pour empêcher le collège électoral de s'y réunir. Leur prétention était d'exiger le renvoi de l'élection, si Mgr Paroyan et Mgr Payaslian ne retiraient pas leur candidature. Les règlements électoraux n'exigeant pas la réunion à l'église, les délégués convinrent de se rassembler dans le salon du Patriarcat, où l'élection se faisait à huis clos. Les femmes sont restées jusqu'au soir dans l'église avec la conviction que l'élection était invalide si elle ne se faisait pas là.

Le nouveau catholicos, qui a été officiellement reconnu par les Gouvernements libanais et syrien, a déclaré par la suite qu'il comptait maintenir les meilleurs relations avec le siège d'Etchmiadzin. Mais il ne semble pas que la paix se fera facilement. Bientôt après ces événements, seize évêques et archevêques arméniens, sous la présidence du catholicos Vasgen Ier d'Etchmiadzin, se sont réunis en Égypte pour examiner ensemble certaines questions ecclésiastiques. Deux séances de l'assemblée ont été consacrées à l'élection du 20 février. A l'unanimité on a déclaré que cette élection avait été « déficiente et inacceptable » et qu'elle a été une cause de dissidence dans la communauté arménienne en Syrie et au Liban. Des mesures ont été prises en vue de « redresser la situation » [1].

Jérusalem. — Après le décès du patriarche grec orthodoxe

1. Cfr *SŒPI*, 20 avril.

TIMOTHÉE Ier de Jérusalem, Mgr ATHÉNAGORE, qui assurait déjà l'administration du patriarcat durant la longue maladie du patriarche défunt, a été choisi comme locum-tenens. L'élection patriarcale aurait dû avoir lieu le 23 février, mais d'insurmontables difficultés, provenant de la rivalité entre les arabes orthodoxes et les grecs, ont fait différer l'élection jusqu'à nouvel ordre. La minorité grecque craint que Timothée n'ait été le dernier patriarche hellène sur le trône de Jérusalem. La presse grecque soupçonne plus que jamais les Russes, les Anglais et aussi les catholiques de tenter d'exercer des influences qu'elle juge funestes pour l'avenir de l'Église de Jérusalem. Nous aurons sans doute bientôt à revenir sur cette douloureuse crise parmi les chrétiens aux Lieux Saints [1].

Relations interorthodoxes.

Les fêtes de l'Église orthodoxe roumaine, en octobre 1955, ont été l'occasion d'ÉCHANGES DE VUES, importants mais de caractère privé, entre les délégations du Patriarcat œcuménique, conduites par Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire, et celles des Églises bulgare et russe. Les Bulgares s'étant plaints de ce que quatre Églises grecques n'ont pas encore reconnu leur patriarcat, il a été convenu que le patriarche CYRILLE écrirait derechef à Constantinople et qu'après un accord intervenu il viendrait lui-même « exprimer en personne sa reconnaissance et ses respects » [2]. Par la suite une lettre a été envoyée au Patriarche œcuménique demandant que les relations des deux Églises soient réglées [3].

D'autre part Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire et Mgr GRÉGOIRE (Russie, décédé depuis) ont exposé avec beaucoup de franchise et de fraternité les points de friction entre l'Église-mère et sa fille, celle-ci protestant de son respect et son amour indéfectible. Ils tombèrent d'accord sur le fait que la correspondance officielle

1. Pour les détails de la situation, cfr *POC*, janvier-mars, pp. 79-83.
2. On se rappelle que l'Église bulgare s'est déclarée autocéphale et s'est élu un patriarche sans l'accord du patriarche œcuménique et l'indispensable publication du « Tomos » officiel.
3. Cfr *En*, 1er avril.

est inapte à régler ces problèmes, et le métropolite de Léningrad a dit quel plaisir et honneur ce serait pour l'Église russe de recevoir la visite du Patriarche œcuménique ou d'une délégation envoyée par lui [1]. Mi-avril on annonça une entrevue entre les représentants des deux sièges patriarcaux pour discuter des questions en suspens [2]. On se rappelle les points en litige : l'Église de Pologne, celles de Finlande et de Tchécoslovaquie, l'Exarcat russe du Patriarcat de Constantinople (Paris), l'Église orthodoxe russe hors-frontières (New-York) [3].

Le Saint-Synode de Constantinople s'est occupé dans sa session du 8 mars de la situation de Mgr SABBATIOS, reconnu par le patriarcat œcuménique comme légitime archevêque de Prague, puisqu'il l'avait été avant que les Russes ne mettent la main sur l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie. Celle-ci est à présent administrée par l'évêque CLÉMENT d'Olomouc depuis la nomination de Mgr Éleuthère au siège de Léningrad.

Mgr JACQUES de Malte, représentant permanent du Patriarcat œcuménique auprès du Conseil œcuménique des Églises à Genève, en rentrant d'Australie où il a assisté à la session du Comité exécutif, a visité de nombreuses personnalités des Églises orientales orthodoxes et autres Il a rencontré aussi les chefs de l'Église jacobite dans sa fraction anti-patriarcale. Le vénérable catholicos de cette Église, Mar BASILIOS, s'est déclaré prêt à l'union avec Constantinople dès que celle-ci ferait signe [4].

Relations interconfessionnelles.

« Comment se fera l'Unité ? » — à cette question, posée chaque année avec une insistance accrue lors de la SEMAINE DE LA PRIÈRE UNIVERSELLE POUR L'UNITÉ, S. Ém. le Cardinal GERLIER, à l'ouverture de la Semaine à Lyon en janvier dernier, répondit : « Nous ne le savons pas ; humainement la solution nous échappe

1. Cfr *AA*, 29 février et 7 mars.
2. Cfr *RM*, 17 avril.
3. Qu'on se réfère à la lettre que le patriarche ALEXIS adressa le 7 mars 1953 au patriarche œcuménique. Cfr *Chronique* 1953, pp. 294-95.
4. Cfr *AA* où à partir du 22 février est publiée une copieuse correspondance du voyage de Mgr Jacques.

encore. Mais, derrière ces perspectives forcément limitées, il y a notre acte de foi dans la puissance de la grâce divine ». A cette rencontre, à laquelle assistaient encore quatre autres évêques, M. l'abbé MICHALON, à qui incombe désormais le soin d'ordonner les manifestations de la Semaine de l'Unité, devait saluer aussi trois membres du Conseil œcuménique des Églises, venus de Genève. Leur participation souligna l'importance qu'ils attachent eux-mêmes à ces journées de prière commune [1].

L'événement le plus important de la Semaine de 1956 en ANGLETERRE nous paraît être la réunion tenue à Londres le 20 janvier sous la présidence du Canon Oliver TOMKINS. On y a pris une initiative qui se réfère directement à l'œuvre de l'abbé Couturier de Lyon, avec laquelle d'ailleurs on entend établir des relations. Des représentants des communautés anglicanes de St Jean l'Évangéliste, de la Résurrection et de St François, ainsi que des pasteurs méthodistes et congrégationalistes et d'autres ont décidé la création d'une CONFÉRENCE CONSULTATIVE dont la tâche sera d'encourager la prière pour l'Unité. On désire établir un organisme plus représentatif que le Conseil de la Semaine de Prière pour l'Unité chrétienne qui jusqu'à présent a principalement encouragé l'observance annuelle de la Semaine. Voici les idées de base de cette nouvelle initiative :

« Une Conférence consultative interecclésiastique sera formée pour intensifier la prière pour l'Unité et particulièrement pour l'observation de la Semaine de Prière pour l'Unité chrétienne qui a lieu chaque année du 18 au 25 janvier.

Cette Conférence portera le nom de Conférence pour la Prière de l'Unité et sera formée de personnes et de représentants d'organismes capables de favoriser ce dessein, en particulier d'organismes religieux, par la publication d'articles, par les journaux illustrés et par la production et distribution d'écrits convenant aux besoins de chaque dénomination.

La Conférence se réunira chaque année pour l'échange d'informations et pour examiner toute question pouvant se rapporter à la prière pour l'Unité » [2].

1. Cfr *SŒPI*, 25 janvier.
2. Cfr *CT*, 27 janvier.

En BELGIQUE, à Charleroi, le 19 janvier, a eu lieu une manifestation publique, organisée par le clergé catholique de la ville et le corps pastoral protestant de la région. La salle de l'Hôtel de ville connut rarement une telle affluence. Les 1.200 places assises étant occupées, on a dû installer au dernier moment un service de diffusion pour les personnes demeurées à l'extérieur. Ont pris la parole : le chanoine DESCAMPS, le R. P. TIMIADIS, archimandrite orthodoxe grec, et le pasteur GUINAND. La conférence s'est déroulée en présence de Son Exc. Mgr HIMMER, évêque du diocèse, et de M. le pasteur THONGER, président de la Fédération des Églises protestantes de Belgique.

Parmi quelques considérations *A propos de la Semaine de Prière pour l'Unité* du R.P.C.-J. DUMONT O. P. nous trouvons ce qui suit [1] :

« ... il nous paraît bien évident que, jusqu'à présent, la grosse difficulté à laquelle se heurte le mouvement en faveur de l'Unité dans les milieux catholiques, c'est qu'*il manque de cadres*. L'expérience prouve, nous l'avons dit plus haut, à quel point nos fidèles sont facilement sensibilisés à cette question tandis qu'une trop grande partie de notre clergé lui reste fermée. Comme il arrive trop souvent, les exhortations à la prudence, plusieurs fois réitérées par l'autorité religieuse, ont été malheureusement interprêtées par beaucoup comme une invitation à s'abstenir. Il suffit de lire les textes pour se convaincre que telle n'était pas l'intention qui les a inspirés [2]. D'où la nécessité de veiller, dans nos séminaires, à une formation appropriée — à la fois intellectuelle, spirituelle et psychologique — de nos futurs prêtres, dont certains sont aussi de futurs évêques. Un gros travail a été réalisé ces dernières années de ce point de vue, mais il reste encore beaucoup plus à faire. Combien de bibliothèques de séminaires n'ont encore aucun des instruments de travail les plus indispensables dans ce domaine ! »

La revue *Istina*, N° 4, 1955, contient sous la rubrique ORIENT ET OCCIDENT un long exposé des *Vues orthodoxes grecques sur le schisme et l'unité* (M.-J. LE GUILLOU), suivi de quelques documents à ce sujet (pp. 401-43). Le R. P. René BEAUPÈRE traite

1. Cfr *VUC*, février-mars, p. 7.
2. La chose a été soulignée aussi récemment dans un groupe de prêtres catholiques en Angleterre. Cfr *Chronique* 1956, p. 81-82.

de *La « politique extérieure » de l'Église Réformée de France vis-à-vis du Catholicisme* (pp. 444-66) [1]. Suivent une série de documents concernant les *Remous dans l'Église d'Angleterre*, avec de nombreuses annotations de la Rédaction, et une analyse du *Report of the Anglican Congress* 1954 (pp. 467-510).

Le premier numéro d'une nouvelle revue espagnole *Re-union*, vient de paraître sous la rédaction du R. P. Santiago MORILLO S. J. [2]. C'est la revue *Oriente* transformée. Ici également le besoin s'est manifesté de voir le problème de l'union de l'Orient et de l'Occident chrétien dans des perspectives plus élargies.

Quelques articles :

Dans *Foi et Vie*, janv.-févr., Charles WESTPHAL, *Sur la prière du Christ;* Margaret RHODES, *Comment les chrétiens prient pour l'Unité.*

Dans *Rythmes du Monde*, N° 3, 1955, M. VILLAIN, S. M., *Vingt ans d'œcuménisme 1935-1955.*

Dans *Évangéliser*, nov.-déc. 1955, J. HAMER, O. P., *Que fait-on en Belgique pour l'Unité chrétienne?*

Le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* (Paris) de janvier a été entièrement consacré à des thèmes de l'Unité chrétienne.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes* — *Apostolos Andreas* (Constantinople) du 2 novembre 1955 conclut un compte rendu d'une réunion d'ecclésiastiques appartenant à la plupart des Églises orthodoxes établies dans les États-Unis, par ces lignes : « Le Dr. Gerald KNOF a produit une profonde impression lorsqu'il a affirmé catégoriquement que nos observations justifient l'opinion selon laquelle dans 20 ou 30 ans le catholicisme romain ne tiendra plus dans le domaine religieux la position importante qu'il occupe aujourd'hui. La grande majorité sera formée ou bien par des protestants ou bien par des pagano-protestants avec tendance vers le paganisme. C'est pourquoi l'Église orthodoxe en Amérique doit dès à présent

1. Du même auteur dans *La Vie intellectuelle*, janv., pp. 6-26, *Protestants et Catholiques français face à face.* — Le bulletin *L'Amitié*, janv., consacre également ses pages à ce sujet, notamment à l'ordre du jour du Synode de Strasbourg.

2. Centro de Estudios orientales — Madrid. Conde de Cartagena 47 (Colonia del Retiro).

prendre les mesures nécessaires pour ne pas être entraînée dans ce courant catastrophique non seulement pour notre pays mais pour le monde entier »[1].

Apostolos Andreas du 28 décembre, parlant de l'accueil bienveillant que la presse communiste a fait au passage sur le désarmement dans le message de Noël de S. S. le Pape PIE XII, estime que cette presse l'a trouvé « de son goût et d'accord avec les principes du communisme ». A un autre endroit du même numéro on lit que malgré ce message « Rome continue à s'armer avec les armes de la haine contre toute autre Église du Christ ».

Pantainos (Alexandrie) du 11 janvier contient, à propos de la lettre pontificale au Cardinal VYŠINSKY et aux autres évêques polonais, deux pages entières fort pénibles à lire, à plusieurs points de vue : « Celui qui occupe maintenant le siège de Rome a, comme nonce là-bas, prêté secours et pris part aux persécutions contre les orthodoxes ». L'information historique est ici manifestement un peu défectueuse.

La lettre de S. S. le Pape PIE XII adressée l'an dernier à l'higoumène du monastère grec de Grottaferrata a provoqué presque aussitôt deux commentaires dans *Apostolos Andreas*, que nous n'avons pas cru devoir mentionner. Mais pour la même occasion, à partir du N° du 9 novembre, le journal a commencé sous le titre expressif *L'Union des Églises, notre devoir sacré*, la publication d'un article plus autorisé de M. Jean KARMIRIS,

1. Cette réunion a eu lieu sous l'égide du Conseil National des Églises d'Amérique. L'hebdomadaire de ce Conseil *The Religion Newsweekly* a signalé tout récemment (cfr *SŒPI*, 17 févr., p. 52) que l'année 1955 a marqué le record de l'assistance aux services religieux aux États-Unis : 49 % de la population adulte (49.600.000 personnes, une augmentation de 14.800.000 sur 1950) a été au culte en moyenne chaque semaine. Le dimanche de Pâques attira les plus grandes foules ; l'enquête a révélé que 60.400.000 personnes — près de six sur dix Américains adultes — étaient à l'église ce jour-là. Il paraît que les catholiques vont plus fidèlement à l'église (74 %) que les protestants (42 %), et ceux-ci plus que les juifs (27 %). *SŒPI* ne donne pas d'indication pour les orthodoxes. — Pour juger de la véritable situation nous n'attachons pas beaucoup plus d'importance à ces statistiques qu'à la prophétie du Dr. Knof, mais nous avons des raisons sérieuses pour avoir confiance en l'avenir du christianisme en Amérique. Ici comme ailleurs ce n'est pas par voie d'élimination que le problème œcuménique se pose, ni à présent ni en « 20 ou 30 ans ».

professeur à l'Université d'Athènes et commissaire royal près le Saint-Synode de l'Église de Grèce. On y trouve encore exposées en détails les objections contre les « vieilles affirmations latines », que d'ailleurs les patriarches orthodoxes d'Orient auraient déjà suffisamment réfutées en 1848 et en 1894 dans leurs réponses à Pie IX et Léon XIII : « ... notre Église orthodoxe du Christ est toujours prête à accueillir tout projet d'union, pourvu seulement que l'Église de Rome se libère une fois pour toutes de la longue série d'innovations nombreuses et variées qu'elle a admises chez elle et qui ont provoqué la triste division entre les Églises d'Orient et d'Occident, et se remette sur le terrain des sept Conciles œcuméniques qui conservent une autorité universelle et permanente dans l'Église du Christ ». A l'adresse de tous les catholiques il est proclamé que l'Église orthodoxe catholique, qui est « l'Église des sept Conciles œcuméniques et des neuf premiers siècles du christianisme », désire ardemment l'union des Églises.

Protestants — *Herder-Korrespondenz*, avril 1956, rapporte plusieurs appréciations sympathiques parues dans la presse protestante à l'occasion du 80me ANNIVERSAIRE de S. S. PIE XII (pp. 306-308).

La VISITE de l'évêque luthérien de Berlin, le Dr. DIBELIUS, au Saint-Père dans les derniers jours de janvier, lorsqu'il se rendit en Australie pour y assister à l'assemblée du Comité exécutif du Conseil œcuménique, n'a pas manqué de susciter des commentaires, en sens divers, dans les milieux protestants. Le pasteur ASMUSSEN a écrit dans la *Kölnische Rundschau* que « depuis la séparation survenue il y a quatre cents ans, il n'y a rien qui puisse être comparé, même de loin, à cette visite », qu'il considère comme un événement de portée historique. Le groupe d'opposition autour de Martin NIEMÖLLER semble être du même avis. mais cela s'est manifesté par une violente réaction qui faillit créer une grave crise au sein de l'Église luthérienne en Allemagne, déjà fortement ébranlée ce dernier temps par de grandes tensions d'ordre politico-religieux. Toujours est-il que de nombreux protestants allemands ont vu dans cette visite une valeur nouvelle et positive, voire un « geste souverain de liberté évangélique » *(Sonntagsblatt)*.

En prenant position contre les manifestations blasphématoires de carnaval dans la zone orientale, l'évêque catholique de Berlin, le Dr. Wilhelm WESKAMM a déclaré dans une lettre pastorale que devant ces faits les chrétiens catholiques et évangéliques se réuniront sous la croix dans la pénitence et la profession de foi.

L'Université pontificale GRÉGORIENNE à Rome a ouvert une BIBLIOTHÈQUE spécialisée sur le protestantisme, à l'usage des étudiants des facultés de Théologie, d'Histoire de l'Église et de Missiologie. Afin de répondre à la formation plus spéciale de certains étudiants, la Grégorienne prépare également à leur intention des cours complémentaires sur la théologie moderne, européenne et américaine, sur des questions œcuméniques, sur les méthodes missionnaires protestantes, etc.

L'*Osservatore della Domenica* a exprimé son regret pour un article offensant sur le protestantisme aux États-Unis, publié dans ses colonnes. L'article en question était écrit par un prêtre italien qui avait passé trois ans en Amérique. Il contient des phrases comme celle-ci : « le protestant moyen... choisit son église en prenant comme critère la personnalité du ministre, la gentillesse des suisses ou les possibilités de parquer ». Le journal dit avoir pris des mesures pour que de telles inepties ne se reproduisent plus et souligne qu'il n'est pas une publication officielle du Vatican [1].

Le Semeur (Paris) de janv.-févr. publie une *Suite bultmannienne*, avec un *Point de vue catholique*, par le P. René MARLÉ, S. J.

The Student World N° 1 1956 est consacré à l'ŒCUMÉNISME ET LA BIBLE ; il contient les textes des conférences et des discussions qui ont eu lieu en septembre dernier à l'Institut œcuménique de Bossey (Suisse). On y trouve des contributions du R. P. Jean de la Croix KAELIN, O. P. et du R. P. François Marie BRAUN O. P. [2]

1. Cfr *T* 17 mars. On nous signale que l'article avait paru aussi dans *OR* du 28 janvier.

2. Dans la revue *Sobornost* (Londres), hiver 1955-56, p. 329-30, Mlle Helle GEORGIADIS consacre quelques considérations à cette rencontre. Elle constate d'abord, comme d'autres l'ont fait souvent aussi, que dans de telles discussions la problématique protestante domine toujours ; tout ce qui ne s'y réfère pas directement est relégué à l'arrière plan comme secondaire. Cela empêche les Orthodoxes de témoigner de la totalité de l'Orthodoxie et de l'interdépendance de ses doctrines. — L'autre remarque

Foi et Vie, mars-avril, contient des notes rédigées à la suite d'entretiens engagés en 1954-55 à VILLEMÉTRIE (France) sur les communautés et les vœux dans la perspective d'une théologie biblique et réformée.

Dans la *Nouv. Revue Théol.*, fevr., G. DEJAIFVE, S. J., *Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique.*

Dans *La Revue Nouvelle*, 15 mars, Jérôme HAMER, *Le dilemme chrétien : Protestantisme ou Catholicisme ?*

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anglicans* — Le patriarcat de Moscou a adressé à l'Église d'Angleterre une invitation en vue d'une rencontre théologique à Moscou en juillet, comme déjà prévu en été de l'an dernier au cours de la visite faite par une délégation orthodoxe russe en Angleterre. La conférence aura lieu au monastère de la Trinité-St-Serge, siège de l'académie théologique de Moscou. La délégation anglicane sera placée sous la présidence de l'archevêque d'York, le Dr. A. M. RAMSEY, qui sera accompagné par les évêques d'OXFORD et de DERBY, les Rev. Owen CHADWICK (Cambridge), F. J. TAYLOR (Oxford), H. A. WILLIAMS (Cambridge), Canon H. M. WADDAMS, du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les relations extérieures. Le Rev. John FINDLOW fera fonction de secrétaire et d'interprète. Les sujets qu'on avaient fixés en juillet dernier sont les suivants ; « *Écriture, Tradition, Symboles de Foi et Conciles* »; « *La clause du Filioque* »; « *La nature de l'Église (y compris la place des laïcs)* »; « *Problèmes concernant les Formulaires anglicans* »; « *La doctrine et sa formulation* »; « *Les sacrements, leur nature et leur nombre* »; « *Problèmes concernant les pratiques des Églises orthodoxes* »; « *Doctrine et opinion* ». La visite durera deux semaines à partir du 14 juillet ; la seconde semaine sera surtout consacrée à des excursions.

concerne le rôle décisif et régulateur de l'ecclésiologie dans les discussions théologiques. A cette rencontre « il fut impossible de donner une attention suffisante à la façon orthodoxe et catholique d'aborder l'étude biblique en l'isolant de tout le problème de la Tradition et du magistère de l'Église ». Aussi « les orthodoxes à Bossey ont-ils fortement insisté sur la nécessité de donner une place spéciale aux études et à la littérature patristiques au sein même du mouvement des étudiants ». Cette suggestion a rencontré un accueil chaleureux et on espère qu'elle sera mise en pratique pour le plus grand bien des mouvements interconfessionnels.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS — *Église de l'Inde du Sud (CSI)* — Vers la fin de l'an dernier les Supérieurs d'ordres religieux anglicans avaient publié une DÉCLARATION collective à propos des décisions des Convocations au sujet de la CSI. Ils considèrent ces décisions comme une *delicately balanced temporary solution* pour éviter un désastre. Ils sont d'avis que par la reconnaissance des ordres de la CSI les principes ne sont pas en cause ; les décisions prises seraient d'un caractère administratif, et concerneraient plutôt le cas des membres individuels que l'Union de l'Inde méridionale en tant qu'Église. La lettre s'achève sur une pressante exhortation à la paix par un approfondissement d'une vie plus sainte, gage de l'unité.

Cette conclusion que d'aucuns ont jugée être trop piétiste dans la circonstance, n'a pas pu rendre la paix à tout le monde. Une déclaration de la CHURCH UNION, publiée au début de l'année, signale que l'inquiétude persiste, « inquiétude que l'on ne saurait écarter comme déraisonnable », et fait savoir que la Church Union « s'opposera à toute tentative d'étendre les permissions prévues par l'arrangement actuel ». L'ANNUNCIATION GROUP, dans sa réunion du 10 avril à Westminster, a pris à l'unanimité une résolution dans laquelle on déclare rejeter les décisions au sujet de la CSI et s'opposer désormais à tout projet de réunion dans le pays, soit avec les méthodistes soit avec d'autres, qui compromettrait de la même façon les principes catholiques de l'Église d'Angleterre. C'est en vue de la soumettre à la Convocation de Cantorbéry en mai, que treize cents prêtres anglicans avaient signé une pétition où ils demandent également qu'aucun projet d'Union avec des groupements non-épiscopaliens ne soit plus pris en considération avant que « l'actuelle position équivoque dans laquelle se trouve l'Église d'Angleterre » ne soit mise au clair [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

THE ECUMENICAL REVIEW N° 3, 1956 (avril) contient trois articles sur l'union des confessions épiscopaliennes et non épiscopaliennes.

1. C'est-à-dire avant la prise de position définitive envers la *CSI*, en 1977. Cfr *CT* 13 avril ; 11 mai.

Le premier est de DOUGLAS HORTON, *Episcopal and Non Episcopal Ministries*, et les deux autres en sont un commentaire : AUGUSTINE RALLA RAM, *Organic Church Unity — A Comment from India;* H. E. W. TURNER, *An Episcopalian Comment.*

Suit *A Symposium on Ecumenism in the Local Church.* Le sujet est spécialement actuel depuis l'assemblée d'Evanston 1954 et la directive de la conférence de Lund 1952 qui demande la collaboration des Églises dans tous les domaines où elles ne rencontrent pas d'objection de conscience ; il est nouveau et instructif. Les relations qui le composent viennent d'Allemagne orientale (D. KRUMMACHER), États-Unis (J. E. DIRKS et F. VON HAMMERSTEIN), Grande Bretagne (J. LACEY), Nouvelle Zélande (A. A. BRASH), Italie (O. PEYRONEL), France (R. BELLANT et V. DE BACHST). Le P. de Bachst, orthodoxe, raconte des expériences œcuméniques dans les paroisses de l'émigration russe ; l'une est particulièrement curieuse : à la demande d'Orthodoxes, un pasteur luthérien a célébré pour eux une liturgie et leur a administré les sacrements.

Paul D. DEVANANDAN écrit sur *The Religious and Spiritual Climate of India To day* (spécialement quant au christianisme) ; Après l'*Ecumenical Chronicle*, le *World Council Diary* commente la situation œcuménique en Australie et Nouvelle Zélande ainsi qu'en Asie.

On trouve dans la Bibliographie une recension étendue et vibrante de *A la mémoire de l'Abbé Paul Couturier* (cfr *Irénikon* 1955, p. 247) par J. GARRET, directeur du département de l'Information du Conseil œcuménique, et une autre de H. A. HODGES, *Anglicanism and Orthodoxy* (cfr *Irénikon*, 1956, p. 118), par V. T. ISTAVRIDIS, professeur d'histoire ecclésiastique à l'École théologique orthodoxe de Halki ; à propos de l'Anglicanisme comme forme occidentale de l'Orthodoxie que préconise l'auteur, le recenseur écrit : « Cette forme visible de l'Orthodoxie occidentale sera-t-elle une partie organique de l'Église orthodoxe et suivra-t-elle les discussions entre les deux Églises, les conduisant à l'unité de foi ? L'avenir montrera dans quelle mesure l'idée de l'unité entre les deux Églises peut être encore un espoir ou une réalité. L'idée de l'Orthodoxie occidentale n'est pas seulement matière à discussion dans les milieux occidentaux, mais également parmi les dirigeants responsables orthodoxes » (343).

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique des Églises, réuni en Australie au début de cette année, a donné la préférence à une localité asiatique pour l'assemblée du C. O. E. de 1960 ; ce sera probablement CEYLAN le lieu choisi.

Le Comité a reçu une LETTRE du Patriarche de Moscou en réponse à la communication du Comité central, rédigée en août dernier à Davos. La lettre du patriarche exprime un grand désir de contacts plus suivis avec les dirigeants du C. O. E., particulièrement en vue du maintien de la paix, mais elle ne fait aucune invitation ou proposition concrète [1].

Le COMITÉ CENTRAL du C. O. E. (90 membres) tiendra sa session annuelle du 28 juillet au 5 août, en Hongrie, à Matrahaza, près de Budapest. On s'attend à la participation de plusieurs Églises membres d'Europe orientale ; celles de Chine ont reçu une invitation particulièrement pressante d'y envoyer des délégués.

« C'est l'habitude du Comité central — a dit le Dr. W. A. Visser 't Hooft — de se réunir en différentes parties du monde, afin de rester en contact avec toutes les Églises membres. Lorsque l'occasion s'est présentée de nous réunir en Europe orientale, et cela pour la première fois depuis l'établissement du Conseil œcuménique, et d'apporter le message du Conseil dans cette partie du monde, l'opinion unanime a été de saisir cette occasion. De cette façon le Conseil œcuménique pourra une fois de plus montrer clairement que dans son travail et dans sa vie il s'efforce de passer outre aux divisions politiques ».

Les deux thèmes principaux de cette réunion sont : *Prosélytisme et liberté religieuse*, et *Les Églises et l'édification d'une société internationale consciente de ses responsabilités*.

Dans le sommaire du *Bulletin* N° 1 (mars) de la DIVISION DES ÉTUDES du C. O. E. nous relevons : *Une nouvelle étude biblique : Le monde et l'Église sous la seigneurie du Christ*, et une étude de FOI ET CONSTITUTION, *Un seul Seigneur, un seul Esprit — combien d'Églises ?*

25 mai 1956.

1. Cfr le texte dans *ŽMP* N° 2 1955, et dans *SŒPI* 24 févr., où on trouvera un exposé des actes de la session en Australie.

Notes et documents

La structure du Monde d'après le pseudo-Denys.

Réflexions a propos d'un récent ouvrage [1].

Dans les écrits dionysiens, l'attention des savants a été le plus souvent attirée sur le problème de l'authenticité et de l'origine du *Corpus areopagiticum*, sur les influences et les sources de cet ouvrage, sur les traductions, latine et autres, etc. La théologie du pseudo-Denys a été au fond peu étudiée, pour ne pas dire négligée. Aussi, la remarquable monographie que M. René Roques vient de lui consacrer vient-elle combler une grande lacune dans l'histoire de la pensée patristique. L'auteur, qui a déjà publié plusieurs études sur les écrits dionysiens, nous présente maintenant le système cosmologique du pseudo-Aréopagite, présentation qui est digne du plus grand éloge.

Lorsqu'on parle de « cosmologie patristique », c'est tout d'abord à l'interprétation des premiers versets de la Genèse qu'on pense, aux traités sur l'Hexaéméron. Nous possédons en effet un nombre considérable de commentaires patristiques (Origène, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Sévérien de Gabala, Ambroise de Milan, Georges Pisidès, Anastase le Sinaïte et d'autres) qui traitent surtout de la question de la création de l'univers et de l'organisation cosmique. C'est un tout autre aspect de la pensée cosmologique qu'on retrouve par exemple dans les écrits de Maxime le Confesseur influencé, on le sait, par le pseudo-Denys. La structure du monde empirique et les relations mutuelles entre ses parties ne sont pas l'objet des « révélations mystiques » de Maxime. Il contemple les rapports entre le visible et l'invisible, le système hiérarchique du

1. René Roques, *L'Univers dionysien.* Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys. (Collection « Théologie », 29) Paris, Aubier, 1954; in-8, 382 p.

monde réel et du *cosmos noêtos*, ce panorama que le P. von Balthasar a très heureusement défini une « liturgie cosmique ».

Il serait malaisé de résumer en quelques lignes l'étude de M. Roques, et son exposé du monde dionysien. Nous nous arrêterons tout de même ici sur les thèmes principaux de ce bel ouvrage.

L'Aréopagite est un des plus grands mystiques de l'Église, inutile de s'attarder sur ce point. Il est clair aussi que, bien que n'étant pas un métaphysicien systématique, il construit ses conceptions cosmologiques sur les bases d'une philosophie très précise. Quelles sont donc ces influences philosophiques ? On se trompera presque toujours en voulant faire d'un Père de l'Église le disciple d'un système strictement déterminé. Une pareille stylisation ne peut être que le fruit d'une vue unilatérale. M. Roques a bien évité ce danger, et c'est un des grands mérites de son ouvrage. Il note au début de son étude qu'« on ne saurait identifier avec certitude l'origine exacte, immédiate, de chaque emprunt. Des habitudes d'éclectisme et l'usage fort répandu des résumés ont accrédité simultanément et souvent dans les mêmes esprits, les pensées les plus diverses et, quelquefois, les plus contradictoires. Toutes les grandes doctrines ont perdu leurs angles vifs ; aucune n'est professée à l'état pur... Les systèmes opposés se sont rapprochés et confondus pour cristalliser en quelques lieux communs » (p. 35). Laissant de côté les autres influences possibles, l'auteur insiste sur deux traditions principales : platonicienne et néoplatonicienne. « Platonicienne, nous dit-il, elle l'est par l'opposition sensible-intelligible ; néoplatonicienne, par la division ternaire de chacun de ces deux univers » (p. 68). M. Roques, il faut le noter, s'occupe surtout de cette conception néoplatonicienne (cfr les p. 51 et 59-66, où il parle du *cosmos* et du *logos* en celui-ci). « Hiérarchie céleste pour les intelligences pures, nous dit-il, et hiérarchie ecclésiastique pour les intelligences humaines : voilà l'univers dionysien » (p. 29). Cependant, l'auteur ne passe-t-il pas ici sous silence, ou peu s'en faut, un aspect très important des visions cosmogoniques du pseudo-Denys ? Notre attention se porte surtout sur la question des paradigmes et sur leur rapport avec les *logoi*. Une fois seulement, en effet, il fait allusion à l'idée dionysienne des paradigmes. Or, cet aspect de la cosmologie étudiée méritait, nous semble-t-il, d'être analysée plus profondément. A notre avis, on ne doit pas confondre les paradigmes avec les raisons productrices et créées. Si le terme « paradigme » n'est pas souvent employé par Denys, le terme *logoi* l'est très souvent, mais avec une signification toujours différente. Quel sens peut-on donc attribuer aux paradigmes diony-

siens ? Dans tout le *corpus*, ce terme se rencontre neuf fois comme substantif et deux fois comme adjectif. Il est souvent employé dans le sens général d'image ou de modèle (col. 301 A, 305 C, 641 A, 816 A, 645 D). Dans ce dernier cas, certains manuscrits transcrivent πράγμασι au lieu de παραδείγμασι. Le même sens peut être attribué une fois à l'adjectif (col. 704 A) « exemplaire ». Mais dans les cinq antres cas (col. 824 C, deux fois, 824 D, 869 D et 105 D, comme adjectif) ce terme doit être interprété dans un sens plus spécial de la cosmologie théologique.

Dans le chap. V, § 1 des *Noms divins*, le pseudo-Denys parle des « paradigmes des êtres » en Dieu. Il nous explique ainsi comment on doit les comprendre : « Ce que nous appelons *paradigmes* ce sont toutes ces *raisons* (λόγους) productrices d'essence, qui préexistent synthétiquement en Dieu et que la théologie nomme prédéfinitions, ou encore décrets divins, parce qu'ils définissent toutes choses et que c'est en vertu de ces décrets que le Suressentiel a d'avance défini et produit les êtres ». Or c'est là justement le passage cité par M. Roques (p. 62).

Un peu plus loin (§ 9) « paradigme » signifie « l'élément primordial de toute réalité ». Une fois de plus (chap. VII, § 3), après avoir parlé des « choses qui préexistent en Dieu » et de ce que « la nature divine est inconnaissable », l'auteur mystique nous dit que « cet ordre fut institué par Dieu et qu'il contient des images et des similitudes des *paradigmes* divins. Grâce à eux nous nous élevons graduellement et par échelons... jusqu'à Celui qui transcende tout être (Dieu) ». Il insiste enfin (chap. IV, § 10) sur ce qu'en Dieu « réside le principe de toute exemplarité » (« principe paradigmatique »).

Passons aux « *logoi* ». La signification de ce terme est très variée. Cité plus de 130 fois [1], il veut dire : *Écriture Sainte, Verbe Divin, vertu intellectuelle humaine, notion, but, raison, parole, expression, hypothèse, esprit angélique* et enfin *raison productrice*.

On sait que les Pères, surtout Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, emploient souvent l'expression λόγοι pour désigner *les lois de la nature* ou *les causes productrices et raisonnables* dans l'univers [2]. Le pseudo-Denys lui attribue fréquemment aussi le même sens. Il parle, par exemple, des « logoi de chaque nature, rassemblés dans

1. A. VAN DEN DAELE, S. J., *Indices pseudo-Dionysiani*, Louvain, 1941, p. 154.
2. Cfr notre ouvrage *L'Anthropologie de Saint Grégoire Palamas* (en russe), p. 328 sq.

une seule unité sans confusion » (col. 281 AB), des « logoi producteurs d'essence » (col. 824 C.) des anges qui connaissent « les logoi propres de tous les êtres » (col. 693 C), du soleil « qui éclaire tout selon son propre logos » (col. 693 B), de la « Beauté divine qui donne à chacun d'être beau selon le logos qui lui appartient » (col. 704 A), de Dieu (c'est-à-dire l'*Un* Divin) qui « stabilise chaque être dans le logos qui lui convient » (col. 704 C) et qui « donne à ceux qui s'unissent entre eux le pouvoir de vivre en amitié et en communion, à chacun... le pouvoir de demeurer dans son propre logos et de rester fidèle à sa définition particulière sans mélange et sans confusion » (col. 892 C), etc..

Or les λόγοι se rapprochent des « paradigmes ». Il y a quand même une différence essentielle entre les deux. Si quelquefois le Logos, en tant qu'Hypostase divine est incréé, il acquiert dans les passages que nous avons cité, le sens d'une vertu créée. Les « *logoi* producteurs d'essence » appartiennent au plan temporel et au monde empirique. Les *paradigmes*, au contraire, « préexistent synthétiquement *en Dieu*, en tant qu'« éléments primordiaux de toute réalité ».

Il nous semble que c'est justement ici le point le plus important des rapports mutuels des deux mondes, sensible et intelligible. M. Roques, comme nous l'avons déjà mentionné, a bien dégagé les deux influences prépondérantes, du platonisme et du néo-platonisme. Nous ne pouvons qu'admirer l'analyse par lui détaillée et parfaitement documentée de la structure ternaire du monde céleste et du monde humain, de la hiérarchie angélique et la hiérarchie terrestre. Tout le livre est une merveilleuse étude du néo-platonisme christianisé par l'auteur mystique et en même temps mystérieux qui a voulu se cacher sous le nom de Denys l'Aréopagite.

Quant au dualisme dans sa cosmologie, dualisme platonicien, il est bon d'insister sur cette différence entre les *paradigmes* et les *logoi*, sinon la pensée philosophique, en la négligeant, risque de confondre les plans cosmiques.

En effet, comme l'a parfaitement bien mis au point le R. P. Basile Zenkovskij dans son article *De la participation de Dieu dans la vie du monde*[1], on doit toujours bien discerner la sphère empirique (monde réel), la sphère substantielle, c'est-à-dire l'existence idéale, mais immanente et la sphère absolue, ou l'existence idéale, mais transcendante au monde, sans quoi on sera obligé d'attribuer au plan

1. Dans *La pensée orthodoxe*, Paris, 1948, fasc. VI, p. 74-88 (en russe).

absolu tous les changements et toutes les imperfections du monde empirique. Cette erreur a été commise par certains penseurs modernes, par exemple par Soloviev et ses épigones. Ne parlons même pas du terme maladroit de Soloviev, « le monde idéal = le deuxième Absolu », que lui a justement reproché le Prince Eugène Troubetzkoy dans son remarquable ouvrage sur *La conception du monde de Vladimir Soloviev.*

Le langage du pseudo-Denys, nous semble-t-il, ne prête pas le flanc à des reproches semblables. En distinguant les *paradigmes* et les *logoi*, il renvoie ceux-là au monde idéal et transcendant, tout en retenant ceux-ci dans le plan idéal, mais immanent. Le dualisme platonicien de la cosmologie dionysienne, dont nous parle M. Roques (malheureusement trop brièvement), nous autorise à discerner ces plans. On pourrait tracer le schéma que voici : 1. Dieu ; — 2. paradigmes, reposant en Lui ; — 3. logoi, résidant dans le monde ; — 4. le monde lui-même.

L'Aréopagite n'a pas établi de système de métaphysique, pas plus que son disciple fidèle, Maxime le Confesseur. La philosophie attendra un saint Bonaventure pour cristalliser la doctrine des idées exemplaires en Dieu [1]. Cependant, le mérite du pseudo-Denys, nous semble-t-il, est de distinguer les deux sphères mentionnées et de poser la pierre d'angle d'une cosmologie saine et bien fondée.

P. Cyprien KERN,
de l'Institut Saint-Serge à Paris.

Mars 1956.

1. Voir par ex. la thèse du R. P. J.-M. BISSEN, O. F. M, *L'Exemplarisme divin selon S. Bonaventure*. Paris, 1927, p. 126.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

D. J. Dupont. — *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ.* L'union avec le Christ suivant saint Paul. 1re partie : « Avec le Christ » dans la vie future. Bruges, Éd. de St-André, 1952 ; in-8, 222 p., 180 fr. b.

L'expression σὺν Χριστῷ se rencontre chez saint Paul dans deux contextes distincts, l'union avec le Christ dans la vie future et dans la vie présente. L'A. aborde ici la formule dans son contexte eschatologique, le premier en date. La formule « avec Dieu » se trouve dans l'Ancien Testament ; elle caractérise la vie du juste qui se conduit selon Dieu. Dans l'hellénisme elle exprime la protection divine. Dans le cadre de l'espérance paulinienne l'expression « avec le Christ » a deux sens. Elle indique, dans les Thessaloniciens, le bonheur futur comme participation aux privilèges du Christ qui, entré en possession des biens eschatologiques, en fera part aux croyants lors de son avènement. L'influence de l'apocalyptique juive est manifeste. Dans *II Cor.*, 5, 8 et *Phil.*, 1, 23 l'objet de l'espérance est envisagé d'un point de vue personnel. Paul aspire à jouir de la présence du Christ dès après sa mort. Ici se fait sentir l'influence hellénistique et la pensée de Paul a évolué. Il ne désire plus uniquement les biens du salut, mais c'est la personne du Christ qui devient l'objet de son espérance. Particulièrement précis est le chapitre sur les sources d'inspiration et l'analyse des termes παρουσία, εἰς ἀπάντησιν, ἐπιφάνεια. On reconnaît la méthode sûre de l'A. de « Gnosis » et son souci de mise au point des sources de saint Paul. D. N. E.

Johannes Quasten. — Initiation aux Pères de l'Église. Traduction de l'anglais par J. Laporte. T. I. Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, XVI-410 p.

Les lecteurs de cette « Initiation » ne souhaiteront qu'une chose : voir se continuer aussi rapidement que possible la série de ces volumes élégants et clairs, agréables et vivants, dont le premier tome leur aura laissé l'impression la plus alléchante : ce « paradis de délices », qu'était la vision des Pères pour Newman. L'édition originale anglo-américaine de ce livre excellent (cfr *Irén.*, 1951, p. 246) dont le premier vol. a paru en 1950, en comprendra au moins cinq, et en est à peine au troisième ! — Contrairement aux ouvrages de ce genre, celui-ci se laisse lire page

après page avec entraînement, sans lassitude : les notions ont une forme narrative très souple, et l'alternance qu'elles font avec les copieux extraits des œuvres patristiques permettent une lecture continue jamais rebutante. La bibliographie a été complètement remise à jour. Sur un donné aussi vaste, il est impossible d'être complet, mais on ne peut se plaindre ici : le dépouillement a été méticuleux et intelligent, et en plusieurs points on trouve du neuf. Ce premier tome se termine à Irénée. Puis, références bibliques (canoniques et apocryphes), index patristique et des auteurs modernes, tables analytiques. — Petites erreurs : M. Marrou n'a jamais pensé que Clément d'Alexandrie fût « l'auteur de l'épître à Diognète » (p. 205), il a tout au plus suggéré le nom de Pantène, son maître (*A Diognète*, p. 226) ; il n'y a pas d'érudit mauriste du nom de « Thierry », mais il y a « Thierry Ruinart » (p. 16) : la virgule entre les deux noms est de trop (cette faute se trouve déjà dans l'édition anglaise).

D. O. R.

Origenes Werke, XII, 1 : Origenes. Matthäuserklärung, III. Fragmente und Indices, zweite Hälfte (GCS, 41, 1). Éd. E. Klostermann et L. Früchtel. Berlin, Akademie Verlag, 1955 ; in-8, VI-490 p.

Voici plus de soixante ans que les éditeurs des *Griechischen christlichen Schriftsteller* ont commencé leurs grands travaux. Origène est, parmi les anténicéens, celui qui les aura occupés le plus : en effet, le 2e vol. de la collection, qui paraissait en 1899 (le premier, paru en 1897, était consacré à Hippolyte), inaugurait les œuvres grecques du grand alexandrin. Voici aujourd'hui le vol. 41, 1 de la collection, et nous en sommes déjà au 11e dans la série d'Origène qui n'est pas encore terminée, et qui comprend à elle seul presque le tiers de ce qui a été publié jusqu'à présent. Des savants comme Koetschau (*De Martyrio, Contra Celsum, De principiis*) Klostermann (*Hom. in Jeremiam, Threnae, Comm. in Samuel et in Reg., Fragm. graec. in Matth.*), Preuschen (*Comm. in Joann.*) ont édité les œuvres grecques ; Baehrens fut le principal artisan des traductions latines : Rufin (*Hom. in Gen., Exod., Levit., Num., Jos. Jud. et Sam., Comm. in Cant.*) et Jérôme (*Hom. in Cant., in Luc.*). Le problème soulevé par l'Origène latin *In Matth.* est considérable. Le grand docteur avait été beaucoup lu au moyen âge et des homélies nombreuses figuraient sous son nom dans les livres liturgiques, spécialement sur le 1er évangile. Le sévère Paul IV l'avait fait retirer des leçons de l'Office. Mais avant cette date on en avait fait des éditions séparées, notamment celle de Merlin en 1512 dont les présents éditeurs ont dû s'occuper beaucoup. Tous les problèmes de traduction et d'authenticité avaient déjà été étudiés de près à l'occasion de cette édition par Klostermann et Benz (*Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes*, (TU, 47, 2, 1931) et au t. XII de la présente série. Le nouveau volume paru aujourd'hui comprend une introduction aux travaux d'Origène sur saint Matthieu par Klostermann (p. 1-22), une étude sur les vieilles traductions latines d'Origène *In Matth.* de L. Früchtel (p. 23-52), ensuite, du même, des annotations critiques et philologiques sur toute l'œuvre d'Origène *In Matth.* contenue dans les

t. X, XI et XII, 1 de la série et enfin, du même encore, plus de 400 p. de *Registratur* sur les mêmes textes : index bibliques, patristiques etc., et une nomenclature des noms grecs et latins, qui contiennent de remarquables indications philologiques pour tout ce qui concerne le vocabulaire des traducteurs et leur manière de rendre le texte original. Ce dernier index peut rendre de très précieux services à tous ceux à qui la recherche de philologie patristique gréco-latine pose des problèmes. D. O. R.

Grégoire de Nysse. — La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu. Introduction et traduction de Jean Daniélou S. J. (« Sources chrétiennes », 1 bis). 2[e] édition, revue et augmentée du texte critique. Paris. Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, XXVI-158 p.

La 2[e] édition de cette Vie de Moïse nous reporte en 1942, à l'époque où paraissait ce même ouvrage sous sa forme première, avec des annotations plus simples, sans texte grec ni index, et qui était le 1[er] volume de la collection « Sources chrétiennes ». Le but de celle-ci était de « permettre au grand public d'avoir accès à cette source de vie chrétienne et de richesse culturelle » que sont les Pères de l'Église. Depuis lors, le grand public est-il devenu plus exigeant ? Ou ne sont-ce pas plutôt les collaborateurs, la plupart universitaires, qui ont forcé la collection à se présenter sous des dehors plus austères ? Le fait est que c'est la science qui a gagné, nécessitant deci-delà une coopération financière des sociétés savantes. — La nouvelle édition de cette Vie de Moïse est très transformée. Établissement du texte grec d'après les meilleurs manuscrits et avec apparat critique (sans vouloir remplacer toutefois l'édition des *Opera omnia* de Grégoire de Nysse en cours sous la direction de W. Jäger), améliorations considérables des instruments de lecture, due en grande partie aux travaux récents sur Grégoire de Nysse, et aux études nombreuses que l'auteur de la présente édition lui a consacrées, index biblique, littéraire et philologique etc., tous perfectionnements qui font de ce petit volume un des meilleurs de la collection. D. O. R.

St. Gregory of Nyssa. — The Lord's Prayer. The Beatitudes. Traduit et annoté par Hilda C. Graef (« Ancient Christian Writers », 18). Londres, Longmans, Westminster Maryl., Newman Press, 1954 ; in-8, 210 p., 25/.

C'est la première fois que la collection *Ancient Christian Writers* publie une œuvre de Grégoire de Nysse. L'A. donne, en conséquence, dans une introduction d'une vingtaine de pages, une notice biographique, doctrinale et bibliographique concernant la personnalité et les œuvres du saint Docteur. Viennent ensuite la traduction anglaise des deux opuscules, *La Prière du Seigneur*, et les huit sermons sur *Les Béatitudes*. Les notes (p. 179-193) succintes mais claires et utiles, sont suivies, suivant l'usage de la collection, d'un seul index *totum*. A noter que l'ouvrage du P. Daniélou cité p. 6 porte comme titre *Platonisme et Théologie* (et non « Contemplation ») *mystique*. D. O. R.

Michel Spanneut. — Recherches sur les écrits d'Eusthate d'Antioche (Mémoires et Travaux des facultés catholiques de Lille, 55). Lille, Facultés catholiques, 1948 ; in-8, 154 p.

En dehors de son ouvrage sur la pythonisse d'Endor contre Origène, il ne reste à peu près rien des écrits d'Eustathe d'Antioche. Les ennemis de ce nicéen farouchement orthodoxe, tant les ariens que les méléciens, s'étaient appliqués à faire disparaître ses œuvres. C'est avec une minutieuse recherche et une grande patience que l'A. du présent ouvrage a recueilli dans les chaînes et les florilèges antiariens des extraits assez abondants pour que nous puissions nous faire une idée de la doctrine d'Eustathe, dont certains modernes ont voulu faire, sans fondement suffisant peut-être, un précurseur de Nestorius. Dans un I[er] chap., l'A. recherche tous les témoignages de la tradition eustathienne depuis saint Jérôme jusqu'à Michel Glycas. Il étudie ensuite les œuvres citées. Viennent enfin une série de 92 fragments qui s'étendent sur 35 pages du présent recueil. Un triple index (grec, latin, *rerum et nominum*) termine ce remarquable ouvrage. D. O. R.

Plato V. Kornyljak. — Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra donatistas. Rome, Université de la Propagande, 1953 ; in-8, 138 p.

Depuis la parution de cette thèse, les fêtes augustiniennes de 1954 ont été l'occasion de bien des études sur la doctrine du grand Docteur africain, lesquelles ont forcément un peu éclipsé les travaux antérieurs. Celui-ci n'en conserve pas moins sa qualité, qui est de mettre en évidence le caractère objectif de la conception augustinienne des sacrements, qui tirent leur efficacité de l'institution du Christ, alors que la conception donatiste, toute subjective et charismatique, remonterait jusqu'au montanisme, par l'intermédiaire de saint Cyprien et de Tertullien.

D. O. R.

Ernest Evans. — Saint Augustine's Enchiridion, or Manuel to Laurentius concerning Faith, Hope and Charity. Londres, SPCK, 1953 ; in-12, XXVIII-146 p., 15/-.

L'A. qui nous a déjà donné d'autres ouvrages sur les écrivains de l'Afrique chrétienne (cfr *Irén.*, 1951, p. 241), nous livre ici, avec une bonne introduction et des notes, une traduction anglaise très soignée de l'*Enchridion ad Laurentium*, de saint Augustin sur la foi, l'espérance et la charité. — Quoique la Collection *Ancient Christian Writers* de Washington ait publié en 1947 une édition anglaise de ce même opuscule, due aux soins de L. A. Arand, il n'a pas semblé inutile à l'auteur du présent ouvrage de la refaire ici une nouvelle fois. D. O. R.

Augustinus Magister. Congrès international augustinien : Paris, les 21-24 septembre 1954. T. III : Actes. Paris, Études augustiniennes, 1955 ; in-8, VIII-496 p.

Ce 3e volume fait suite à ceux que nous avons recensés dans *Irén.* 1955, p. 119-120, et est le plus intéressant de tous par l'actualité du Congrès lui-même, présent à chaque page, dont nous avons ainsi, en somme, un compte rendu développé. Les études contenues dans les deux premiers tomes et publiées avant le congrès ont servi de base à onze rapports dont le but était de présenter à la discussion le contenu de ce qui avait paru, suivant quelques grands thèmes : Problèmes philologiques et littéraires (Mlle MOHRMANN), Problème des sources (Mgr PELLEGRINO), Monachisme d'Augustin (D. LAMBOT), Sources platoniciennes de l'augustinisme (M. PINCHERLE), Mystique augustinienne (M. MANDOUZE), L'homme et la connaissance (Mgr JOLIVET), Théologie de l'histoire (M. MARROU), Mystère du Christ (M. PHILIPS), Exégèse augustinienne (P. RONDET), Théologie de la grâce (P. DEMAN), influence augustinienne (M. VIGNAUX). Les discussions, quoique ramenées ici à l'essentiel (« ...Nous avons donc résumé les débats, en prenant toutes les précautions possibles pour ne pas fausser la physionomie propre des séances, ni trahir la pensée des différents interlocuteurs », p. VII), apparaissent comme très animées. Certains rapports furent brefs (p. ex. Mgr PELLEGRINO, D. LAMBOT), d'autres démesurément longs (M. MANDOUZE). Celui du P. Deman, qui était mourant à la date du congrès et expira deux jours après, fut lu par le P. de Broglie, et suivi d'une très vive discussion, dans laquelle la présence de l'auteur aurait peut-être apporté une meilleure ordonnance. La théologie augustinienne y fut aux prises avec les concepts scolaires, et il est difficile de dire si la palme doit revenir à ceux qui ont réussi à s'évader de ceux-ci, ou à ceux qui se sont condamnés à ne point en sortir. Plusieurs réponses avaient été préparées et lues, et figurent dans la suite du volume parmi les communications qui n'avaient pu trouver place dans les deux premiers tomes. — En tête de ce 3e, vient la liste de tous les participants, liste à laquelle on peut utilement se référer dans la lecture de l'ouvrage.)

D. O. R.

Robert Hespel. — Le Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. (Bibl. du Muséon, 37). Louvain, Publications universitaires, 1955 ; in-8, XX-260 p.

Les animosités profondes et les sympathies qui se développèrent à l'époque du concile de Chalcédoine autour de la personne et de la doctrine de S. Cyrille d'Alexandrie avaient été l'occasion d'une littérature considérable concernant l'orthodoxie du saint Docteur. Un florilège anonyme — qu'on a parfois attribué à Jean le Grammairien — tendant à faire de Cyrille un partisan avant la lettre du formulaire des deux natures, avait été réfuté par Sévère d'Antioche dans son *Philalèthe*, où, se référant au contexte, ce docteur cherchait à maintenir la réputation monophysite du défenseur d'Éphèse, à laquelle tenaient les antichalcédoniens. Ce florilège important contenu dans la présente édition, vient compléter heureusement le texte du *Philalèthe* que M. H. nous avait donné antérieurement dans le *CSCO* de Louvain (*Syr.* 68-69, 1952). Dans son introduction, l'A. étudie entre autres l'origine du florilège réfuté, et son identification. Le texte grec est ensuite donné avec les variantes, surtout d'après le cod. 165 de la Bibliothèque de St-Marc à Venise, et en recourant aussi

aux versions syriaques. — Travail aussi exhaustif que possible au point de vue de l'histoire et de la critique, et d'une perfection technique au-dessus de tout éloge. Ce sont ces ouvrages là qui font vraiment avancer la science, et qui permettent aux théologiens de redresser les positions des écoles. Sous cet angle surtout les volumes de la collection du *Muséon* constituent l'apport le plus précieux qui soit au véritable travail unioniste.

D. O. R.

Jean Cassien. — Conférences I-VII. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery. (« Sources chrétiennes », 42). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 282 p.

Dom Pichery avait donné en 1920-22 une petite édition manuelle en 3 volumes des *Conférences de Cassien* (« Chefs d'œuvres ascétiques et mystiques », coll. *La vie spirituelle*, St-Maximin), qui avait eu un grand succès de librairie. Les milieux monastiques notamment étaient avides de se la procurer, car on était sur ce point depuis longtemps dans une grande indigence. Le latin de Cassien est rude et très difficile à bien traduire, si peu agréable à pénétrer, même, qu'au XVe siècle Denys le Chartrenx en avait donné une version latine plus claire et plus assimilable, qu'on lit encore volontiers aujourd'hui. Plusieurs avaient reproché à dom Pichery d'avoir été parfois trop scrupuleux, parfois trop lâche dans son texte. Il a tâché de remédier ici à ces excès. « Peut-être, nous dit-il, n'est-il pas impossible d'être fidèle en évitant une excessive crudité dont notre sens chrétien plus affiné et notre goût s'accommoderaient mal » (p. 70). Le texte latin qui figure ici en regard est celui de l'édition de Petschenig (CSEL, 13 et 14), avec certaines variantes qui sont indiquées dans un tableau comparatif à la fin du volume. — L'Introduction compte plus de 70 pages. Elle est très complète sur Cassien lui-même, son œuvre monastique, les degrés de la vie spirituelle dans le cadre de l'ancien monachisme et enfin les indications littéraires sur les sources, les monographies et les éditions. Le 1er volume ne donne que sept conférences. Il en fandra au moins cinq pour achever l'ouvrage. — Les découvertes patristiques de Jäger concernant les traités de Grégoire de Nysse donnent à Cassien un regain d'actualité (Cr. A. Kemmer, *Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus ?* dans *Orient. christ. per.* XXI, 1955, 3-4, p. 451 sv.). L'éditeur du présent texte aura sans doute l'occasion de nous en parler dans un des prochains volumes. D. O. R.

A. Lang. — Fundamentaltheologie. Tome I : Die Sendung Christi. Tome II : Der Auftrag der Kirche. Munich, Max Hueber, 1954 ; in-8, XII-264 + XVI-334 p., DM 7, 80 et 8,80.

L'enseignement de la théologie fondamentale reste difficile. Dans les traités d'Apologétique on s'était jadis efforcé de défendre et de prouver ; aujourd'hui on expose et les preuves sont soumises à un examen critique. On ne veut plus tout expliquer ; la confiance que méritent les argumentations n'en est d'ailleurs nullement diminuée (p. ex. la valeur des notes de l'Église). L'ouvrage de A. L. est un bon exemple de cette évolution. D'un exposé méthodique, bien ordonné et souvent relativement bref, il

vise surtout à la clarté. Les parties scripturaires tiennent compte du progrès des sciences bibliques, ce qui permet bien des nuances et des mises au point. Le problème de la primauté de Pierre est longuement examiné, signe qu'il s'agit d'une grande préoccupation de l'Occident de notre temps. La dernière partie de l'ouvrage constitue un traité de critériologie théologique ; souvent négligé, il est vrai, dans l'enseignement, ce traité nous paraît ici un peu rapide ; nous préférerions d'ailleurs le voir figurer dans le cadre des traités dogmatiques. D. N. E.

J. Schneider. — Die Taufe im Neuen Testament. Stuttgart, Kohlhammer, 1952 ; in-8, 80 p. DM 4,80.

K. Ecke. — Das Rätsel der Taufe. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-8, 28 p. DM 2,80.

Les études sur le baptême se multiplient sans cesse depuis le manifeste de K. Barth contre le pédobaptisme. L'essai exégétique de J. S. est tout imprégné de la problématique relative au baptême des enfants. L'A. insiste sur l'union intime entre foi et baptême ; celui-ci nous incorpore réellement au Christ, mais la foi est la condition qui doit toujours précéder ; ainsi « le Nouveau Testament ne connaît aucune trace de pédobaptisme ». On aurait souhaité plus de nuances.

D'après l'étude de K. E., le N. T. admet (l'A. ne dit pas qu'il l'a pratiqué de fait) le baptême des mineurs, mais dans un sens différent de Cullmann. La raison en est la suivante : le baptême d'eau n'étant que « l'entrée dans le parvis », la régénération ne se fait que par la foi seule dans le baptême de l'Esprit, et l'A. de plaider en faveur de la tolérance et de la liberté des pratiques baptismales. D. N. E.

J. Grotz. — Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Fribourg en Br., Herder, 1955 ; in-8, XXII-490 p.

Funk et Koch avaient limité à l'Asie Mineure les « stations pénitentielles » dans l'Église ancienne. L'étude de J. G. s'oppose à cette thèse et confirme les affirmations de Rauschen sur les quatre classes de pénitents (*προσκλαίοντες, ἀκροώμενοι, ὑποπίπτοντες, συστάντες*). L'A. a tenté de déceler avec méthode et minutie dans les écrits anténicéens, toutes les traces qui ont pu conduire au système pénitentiel tel qu'il se déploie, par exemple, chez S. Basile. Une nouvelle fois la doctrine de la pénitence chez le Pasteur d'Hermas, chez Cyprien et Origène, chez Clément et Pierre d'Alexandrie, chez Tertullien, dans la période entre Hippolyte et Calliste, dans la Didascalie et les conciles, est exposée ici, avec le résultat remarquable de dépasser les études les plus récentes, autant celles de Poschmann que celles du P. Galtier. L'Église ancienne, dans son ensemble, ne connaît pas une unique forme de pénitence publique, l'excommunication, mais on voit naître des degrés divers qui se réfèrent toujours à un centre invariable, l'exomologèse. Celle-ci est le cœur de la pénitence et serait justement la « pénitence privée » du P. Galtier. On voit l'actualité de cette étude qui a été reçue comme thèse de doctorat de l'université de Tubingue. En appendice, l'A. donne les textes grecs les plus utilisés. D. N. E.

H. F. Woodhouse. — The Doctrine of the Church in Anglican Theology 1547-1603. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, 224 p., 25/-.

L'A., principal du Collège théologique anglican de Vancouver et lui-même de tendance *evangelical*, examine dans cette thèse l'ecclésiologie anglicane depuis les débuts de la réforme édouardienne jusqu'à la mort d'Élisabeth ; c'est dire que ce sont surtout les ouvrages de la *Parker Society* qui sont passés en revue, mais non exclusivement. L'A. s'est livré à un dépouillement assez minutieux de ses sources et livre un matériel relativement considérable en un domaine peu exploré mais plutôt terne ; tout au moins ce travail en donne l'impression. Un défaut, inhérent à ce genre d'exposés, provient du fait que l'A. est obligé de grouper ses renseignements sous un certain nombre de thèmes généraux : nature de l'Église, prédestination, marques de l'Église, ministère, succession et ordination, *Polity*, Église et État ; par là-même, la chronologie relative des auteurs, l'évolution personnelle (éventuelle) de chacun, les divers courants de pensée risquent un peu d'être noyés au bénéfice d'un alignement d'opinions dont certaines appartiennent à des écrivains de troisième ordre — dont rien d'ailleurs ne nous est dit. Il est vrai que ces éclaircissements historiques venaient peut-être dans les parties que l'on a supprimées pour la publication. Bien que l'A. cite souvent Hooker et Field (ce dernier parce qu'il a travaillé à son *Of the Church* avant 1606-10) l'aspect *evangelical* de cette première période de la théologie anglicane lui paraît normative. Aussi un dernier chapitre s'efforce-t-il de montrer qu'au XVIIe siècle (1603-1649) on restait en somme fidèle à l'héritage reçu des premiers Pères de l'Église d'Angleterre. D. H. M.

W. E. Stuermann. — A critical study of Calvin's concept of Faith. Tulsa (Oklahoma), 1952 (thèse dactylographiée) ; in-8, XVI-397 p. 4.00 dl.

Cette thèse apporte très peu de nouveau. La doctrine de la foi chez Calvin y est exposée au long et au large dans tous les cadres reçus dans la théologie réformée traditionnelle. La première partie traite de la foi comme transaction cognitive et la deuxième de la foi comme transaction salutaire. Il est évident que dans cette « transaction » Dieu est le seul qui agit, l'homme n'a qu'à subir l'action divine. L'A. a consacré trois chapitres de la seconde partie aux relations entre la vie chrétienne et la foi, inspiré par la parole de Calvin selon laquelle la foi produit une « tension » dans la vie. M. S. est un de ces chrétiens qui jouissent d'une sérénité inébranlable dans leur foi : les opinions d'autrui sont tout simplement « erronées ». Depuis S. Paul, aucun penseur chrétien n'aurait, selon lui, saisi aussi profondément que Calvin « la signification décisive et créatrice du concept de la foi ». L'atmosphère générale de cet ouvrage prédisposera peu le lecteur à estimer sa valeur objective. D. P. B.

H. Urs von Balthasar. — Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie. Cologne, Hegner, 1951 ; in-8, 420 p., DM. 24.

Le célèbre théologien protestant fête ces jours-ci ses soixante-dix ans,

ce qui attire une fois de plus l'attention sur le présent ouvrage. La bibliographie contient presque tout ce que Barth a jamais publié, bien que l'A. n'ait pu consulter que les trois premières parties de la *Kirchliche Dogmatik.* Depuis la parution de cette étude ont paru des centaines de pages de ce chef-d'œuvre de Barth, et d'autres centaines sont attendues encore. Cependant M. v. B. a saisi l'essentiel de la pensée barthienne, grâce à ses relations personnelles avec le professeur bâlois depuis plus de vingt ans, et encore grâce à son intuition perspicace. L'accueil favorable que ce livre a reçu du côté protestant, voire de Karl Barth lui-même, est d'ailleurs significatif. Répétons l'avertissement de l'A., que tous ceux qui désirent s'occuper de ce sujet doivent avoir une connaissance approfondie des écrits de Barth et de la théologie catholique contemporaine. Et ceci s'applique à tout le domaine œcuménique, *mutatis mutandis.* Il ne peut être question d'un résumé de tout ce que contient le livre. M. v. B. domine son sujet et en fait preuve dans ses raisonnements subtils et séduisants. L'ouvrage est important à plusieurs points de vue. L'A. souffre de la séparation entre les chrétiens et il a fait un effort considérable pour frayer un chemin de Rome à Bâle. Ensuite M. v. B. a reproduit d'une manière succinte et pourtant très fidèle la quintessence de la doctrine barthienne. Le livre est composé de quatre parties, dont la première et la dernière servent d'introduction et de conclusion, encadrant ainsi les deux parties principales : « penser et forme de pensée » *(Denken und Denkform)* chez Karl Barth et dans le catholicisme. Il s'agit donc des problèmes de fondement et de structure de la pensée théologique. Pour Barth le centre de la controverse est situé dans la doctrine de l'*analogia entis*, qu'il rejette — on le sait — violemment. L'analyse de cette doctrine, suivant l'enseignement le plus courant dans le catholicisme, mène M. v. B. à la conclusion surprenante que le mur entre les deux points de vue n'est guère si haut qu'on le pense et qu'il est de toute façon surmontable. C'est surtout cette troisième partie qui a fait couler l'encre des théologiens catholiques, et — croyons-nous —, à juste titre. S'il est vrai que l'A. a formulé ses idées autrement dans des articles postérieurs, il n'en reste pas moins évident que dans cet ouvrage il défend une doctrine fort discutable de la nature et la grâce, entraînée par une confusion entre naturel et surnaturel dans la nature humaine. On a fait remarquer que pour M. v. B. la vision béatifique est la seule finalité possible de notre nature, en excluant donc toute autre connaissance de Dieu, avant tout celle qu'on appelle analogique et terrestre. Ne s'agit-il cependant pas ici d'une finalité surnaturelle ? Cette conception pourrait mener à la conséquence que la nature humaine, formant une identité réelle avec sa finalité, n'a plus besoin de la grâce, car elle implique son terme surnaturel par son essence même. Une telle pensée ne manquerait pas du reste de se faire sentir dans tout les domaines de la dogmatique tels que de la doctrine de la création et du péché, la christologie etc. etc. L'A. reproche à la théologie catholique une doctrine ambiguë de la nature humaine, et cette doctrine même est la pierre d'achoppement pour Karl Barth. C'est sans doute le désir de rapprochement qui a inspiré M. v. B. mais ne se risque-t-il pas trop loin en semblant sacrifier ainsi une partie essentielle de la doctrine de l'Église et de la Tradition ? Aussi comprend-on que l'enthousiasme pour cette étude a été beaucoup plus grand chez les barthiens que chez les

catholiques. Le livre n'est recommandable qu'avec une certaine réserve, à savoir lorsqu'on le considère comme un effort fait pour rapprocher Barth et la théologie catholique. D'autre part nous ne pouvons que l'admirer en y cherchant ce que le titre promet : une interprétation et un exposé de la théologie de Karl Barth. D. P. B.

H. Rendtorff. — **...als die guten Haushalter...** Neuendettelsau, Freimund-Vlg, 1953 ; in-8, 32 p.

W. Schäfer. — **Stewardship.** Der Dank-Dienst des Christen. Munich, Evangel. Presseverband, 1953 ; in-8, 32 p.

A l'assemblée mondiale luthérienne tenue à Hanovre en 1952, un mouvement pastoral venu d'Amérique a attiré l'attention des luthériens allemands. S'il se développe sur les bases qui ont été proposées et que ces deux brochures font connaître, son intérêt œcuménique sera incontestable. Il s'agit du *stewardship*, terme qui s'inspire de *I Petr.*, 4, 10 et qui signifie « le service que le chrétien est tenu de rendre à Dieu et au prochain ». Son propagateur, un laïc américain, le Dr. Cl. C. Stoughton, le caractérise ainsi : « Faire ce que je crois », « ce sont les bonnes œuvres nées de la foi ». L'importance du mouvement apparaît au catholique sous trois aspects : 1) le problème des bonnes œuvres est abordé ici d'une façon irénique et théologique ; 2) la structure choisie est ecclésiale, celle même de la communauté paroissiale ; 3) la charité, « plénitude de la foi » (*Rom.* 13, 10) est mise en évidence.

D. N. E.

P. Radbert Kerkhoff, O. S. B. — **Das unablässige Gebet.** Beiträge zur Lehre vom immerwährenden Beten im Neuen Testament. Munich, Zink, 1954 ; in-8, 64 p.

Dans cette brève, mais dense et substantielle étude, l'A. analyse la terminologie néotestamentaire concernant la « prière ininterrompue » (*I Thess.*, 5, 17). Cette expression, qui doit être prise dans un sens large, comporte, tant chez S. Paul que chez S. Luc une référence à la prière dite à des heures déterminées. L'idée de « prière sans relâche » y est à l'avant-plan, mais vient s'insérer dans la doctrine sur la prière en général. On doit y voir le geste du chrétien et sa tendance incessante vers le Seigneur « qui doit revenir », et vers la liturgie céleste à laquelle nous aspirons.

D. N. E.

Dr. Theodor Rüther. — **Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien.** Fribourg-Br., Herder, 1949 ; in-8, XII-116 p.

La doctrine de l'*Apatheia* si importante dans la tradition de l'ancien monachisme, tout en étant empruntée au vocabulaire des philosophes grecs, plonge cependant dans le christianisme. L'A. en examine les exigences morales dans les deux premiers siècles et surtout chez Clément d'Alexandrie. L'*Apatheia* trouve sa place normale dans la recherche de la

« ressemblance avec Dieu ». C'est là qu'il faut la placer, ce par quoi on comprendra qu'elle n'est nullement un « corps étranger » dans l'ascèse chrétienne, mais une fonction et une qualité essentielle du véritable « gnostique » au sens clémentin. L'*Apatheia* trouve son achèvement dans l'"*Αφθαρσία*. Il semble, d'après l'A. que Clément visait, en la développant et en la soulignant, une doctrine gnostique purement naturaliste qu'il voulait combattre. D. N. E.

La Règle de Saint Benoît. Traduction des Bénédictins de Corbières. Le Bouveret (Suisse), Prieuré Saint-Benoît de Port-Valais, 1956 ; in-16, 254 p.

Cette traduction de la Règle bénédictine est remarquable. Non seulement la langue est belle et coulante, mais tout ce qui aurait besoin d'être expliqué au lecteur moyen, l'est dans un « Vocabulaire des mots anciens » inséré en 1er appendice. Un 2e appendice d'une trentaine de pages, intitulé ; « Notes complémentaires » et suivant pas à pas les chapitres, constitue autant de petites déclarations souvent très judicieuses et pleines d'expérience. Elles font penser en plus d'un point au *Speculum monachorum* de Louis de Blois. « C'est un signe de santé pour la discipline monastique, y lisons nous entre autres, que nombre d'usages se transmettent et s'affirment par simple tradition orale ou tacite, sans qu'on juge nécessaire de les consigner par écrit. La multiplicité des lois écrites n'est pas un remède, surtout préventif, aux abus possibles. Si d'ailleurs un fléchissement se produit, ce n'est guère à coup de prescriptions légales qu'on peut en obtenir le redressement, c'est bien plutôt par le zèle intérieur, le retour aux sources du savoir divin, l'estime et l'amour de la vie exemplaire de nos aînés dans la carrière cénobitique » (p. 227). Ce qui est dit du rôle de l'Abbé est excellent et en réaction contre certains abus. Par ailleurs, ces déclarations révèlent les préoccupations de beaucoup de monastères bénédictins modernes où, hélas ! la faiblesse nerveuse des tempéraments et la monotonie de la vie obligent les supérieurs à une pastorale curative qui devrait normalement être simplifiée. Le souci de la vie spirituelle et de l'oraison reste toujours difficile, même, pour des religieux qui ne sont pas accablés par le travail, lequel sert souvent de contrepoids et de dérivatif. — La présente édition, en format de poche et sur papier-bible est d'une extrême commodité. D. O. R.

W. **Nigg.** — **Das Buch der Ketzer.** Zurich, Artemis, 1949 ; in-8, 526 p., 25,50 fr. s.

— **Vom Geheimnis der Mönche.** Ibid., 1953 ; in-8, 422 p., 24,80, fr. s.

L'A., professeur à Zurich, est connu dans les milieux catholiques, et non uniquement œcuméniques, par son livre sur les « Grands Saints ». Le présent « Livre des hérétiques » en forme, en quelque sorte, le pendant. De grands esprits, tels qu'Origène, Luther, Pascal, Tolstoj, les victimes de l'Inquisition, les figures d'hérétiques ou présumés tels, ceux qui ont été incompris, méconnus, traqués, persécutés, brûlés au nom de la vérité chrétienne, nous apparaissent, sous la plume puissamment évocatrice de l'A., dans tout le tragique de leur existence. Sans qu'il soit nécessaire

de faire de l'ouvrage de W. N. « une bombe atomique théologique », comme le souhaite Fr. Heiler, — ce n'est sans doute pas l'intention de l'A., — le livre mérite d'être connu, car il procède du principe chrétien : « Haïr les vices et aimer les frères » et il nous ramène en face du Christ, lui-même condamné pour blasphème.

Le « Mystère monastique » de W. N. est remarquable ; non seulement son A. a saisi le rôle et la mission pour le monde des grands fondateurs d'Ordre, mais il a compris le sens profond et la valeur chrétienne de la vie religieuse. « Aucune rencontre ne permet autant de voir les forces énormes que l'Évangile dispense en l'homme que l'étude du monachisme du milieu duquel sont sortis les fils de loin les plus illustres du christianisme. Tout essai de renouveau d'un christianisme sans compromis devra se référer aux fondateurs d'Ordre ». Ce livre d'un protestant est un témoignage en face de toutes les confessions chrétiennes et un encouragement pour les moines authentiques. D. N. E.

Augustin Blazovitch. — Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerrégel. Vienne, Herder, 1954 ; in-8, 168 p.

L'A. essaie d'esquisser « par l'intérieur » une sociologie du monachisme. Il se limite à l'ancien monachisme, quoiqu'en passant rapidement sur les origines elles-mêmes, qu'il ramène à trois étapes : mouvement de séparation dans l'érémitisme, d'intégration dans le monachisme pakhomien, d'insertion du vieux monachisme égyptien dans le monde culturel gréco-romain (Basile et Augustin). La majeure partie de l'ouvrage est consacrée à la Règle bénédictine : but et milieu qui ont conditionné la création cassinienne, éléments constitutifs de la communauté monastique (caractère familial, rôle de l'Abbé, forme essentiellement communautaire de vie avec épanouissement de la personnalité). La dernière partie de l'ouvrage expose les relations du monachisme avec le monde extérieur : Église, sacerdoce, laïcat, culture. L'ensemble laisse une impression légèrement factice d'un précis des origines du monachisme et de la vie bénédictine inséré un peu violemment dans une terminologie sociologique moderne. D. N. E.

R.-A. Gauthier, O. P. — Magnanimité. L'Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne. (Biblioth. thomiste, 28). Paris, Vrin, 1951 ; in-8, 522 p.

Cette étude, pleine d'érudition et d'intelligence, nous a paru tout à fait au niveau du sujet traité. L'A. semble avoir choisi pour thème la magnanimité, afin de se trouver au confluent de deux tendances humanistes qui s'affrontent depuis deux mille ans, et qui s'affronteront de plus en plus : celle du païen et celle du chrétien. Très élaborée par les anciens philosophes, spécialement par Aristote, la notion de grandeur morale est parmi les plus élevées que la pensée antique nous ait données. Le *Quae sursum sunt, non quae super terram* de S. Paul viendrait d'autre part jeter un défi à la conception du monde et de l'homme de la plupart des anciens ; c'était la doctrine de l'évangile, de la croix, de l'humilité, de la grandeur des abaissements du Verbe, celle qui enthousiasmerait les apôtres, les martyrs, les Pères de l'Église et les ascètes des déserts, donnant

à l'humanité, sous le régime chrétien, une physionomie nouvelle. Le nœud de la thèse nous a paru résider dans le chapitre intitulé *Le conflit de la magnanimité et de l'humilité et leur conciliation dans l'humanisme chrétien de S. Thomas d'Aquin* (IIIe p., ch. 4). La redécouverte de l'aristocratisme aristotélicien (Siger de Brabant, p. 479) dans le christianisme a amené indirectement une modification dans la notion qu'on s'y faisait de l'homme. « S. Thomas, dit l'A. en sa conclusion, a *réassumé* en montrant comment elle peut se concilier avec la spiritualité « *diviniste* » des Pères, une spiritualité humaniste... Par là même il a rendu possible, à côté de la spiritualité monastique, faite pour les hommes qui ont renoncé au monde... la constitution d'une spiritualité typiquement laïque, faite pour des hommes qui restent engagés dans le monde — et dans un monde rendu à sa profanité » (p. 496). Ceci est évidemment très gros de conséquences comme affirmation. Ne serait-il pas périlleux de voir dans l'apport aristotélicien du XIIIe siècle une telle « mutation » — au sens biologique —, qui donnerait au christianisme dans lequel cet apport est venu s'insérer, c'est-à-dire dans l'Église d'Occident, un tel caractère de métamorphose ? L'A. avait dit très bien quelques lignes plus haut que S. Thomas « n'a rien renié de la doctrine spirituelle des Pères », et il nous paraît que cette affirmation est au moins aussi importante que l'autre. L'appétence que le « retour aux Sources » trouve en ce moment dans le monde du laïcat n'est-elle pas déjà une preuve que celui-ci s'est senti mal à l'aise dans une dogmatique — et peut-être surtout une morale — où un élément étranger à la révélation lui faisait quelque peu écran ? Cette question est à notre avis, une des plus importantes du débat pastoral moderne. D. O. R.

Const. I. Logothetis. — *Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἀναγεννήσεως καὶ ἡ Θεμελίωσις τῆς Νεωτέρας Φυσικῆς*. Athènes, Ekdos. schol. Bibl., in-4, 705 p.

Par cette histoire de la philosophie de la Renaissance et des débuts de la physique moderne, l'A. continue ses travaux sur la philosophie des Pères de l'Église et du moyen âge, parus en 2 tomes avant la guerre. L'ouvrage présent se divise en 7 chapitres : 1) Renaissance des anciennes philosophies grecques en Occident : école platonicienne (p. ex. Bessarion, Phikinos), école aristotélicienne (p. ex. Gennadios, les averroïstes et les alexandrins), autres systèmes (stoïcien, épicurien, ionien, sceptique) ; 2) Tentatives de trouver une nouvelle philosophie indépendante des anciens systèmes gréco-latins (Cusanus, Ch. Bouillé) ; 3) Tentatives d'introduire des méthodes nouvelles, autres que scolastiques (p. ex. Lorenzo della Valle, Pierre de la Ramée) ; 4) Philosophie de la nature : explication mécanique (p. ex. Paracelse) et dynamique (p. ex. Giordano Bruno) ; 5) Philosophie de la politique (Machiavel, Thomas More) et du Droit naturel (p. ex. Bodin, H. Grotius) ; 6) Humanisme en Allemagne et Réforme (Luther, Mélanchton, Zwingli, Calvin, Taurellus) ; 7) Théorie mystique (V. Weigel, J. Böhme). La 2e partie de l'ouvrage traite des débuts de la physique moderne (Leonard de Vinci, Copernic, Kepler, Galilée, Newton). — Après une courte description de chaque philosophe concernant sa vie, ses œuvres et sa pensée, l'A. ajoute une critique de son système. A la fin de l'ouvrage se trouvent de bonnes tables des matières (grecques et autres ; 40 p.) et les noms de personnes citées. — On ne peut que féliciter l'A. de son travail scientifique. Cependant, nous

sommes obligé de relever quelques inexactitudes quant au résumé de la doctrine de Luther (p. 431). D'abord il faut dire qu'il est toujours dangereux de traiter le réformateur dans une histoire de la philosophie, parce qu'on risque de ne pas saisir ses préoccupations essentiellement théologiques. Ensuite, peut-on établir des comparaisons entre la pensée luthérienne et les systèmes néoplatoniciens, gnostiques, manichéens et cabalistes ? N'est-ce pas là une simplification assez grossière que de chercher de tels prototypes pour les divers points de la doctrine luthérienne ? — A part cela, l'ouvrage nous donne un bon aperçu de la vie spirituelle de la Renaissance. D. Bf. M.

M. Reding. — Metaphysik der sittlichen Werte. Dusseldorf, Schwann, 1949 ; in-8, 306 p.

— **Der Aufbau der christlichen Existenz.** Munich, Max Hueber, 1952 ; in-8, X-234 p. DM 7,80.

— **Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie.** (Handbuch der Moraltheologie, I). Ibid., 1953 ; in-8, XVI-216 p., DM 7,80.

R. Mohr. — Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie. (Id., 4). Ibid., 1954 ; VIII-192 p., DM 7-.

La théologie morale cherche des voies nouvelles ; elle désire jeter un pont entre l'enseignement traditionnel et la vie moderne, autant dans le domaine de l'Église que dans celui de la société humaine, de la famille et de l'État. Aussi gagnera-t-elle au service que lui rendent des hommes tels que M. Reding. Professeur à Graz, M. R. est connu par ses études sur la philosophie des valeurs, l'existentialisme et le marxisme. Tout récemment il a acquis une certaine célébrité en prenant part à une rencontre philosophique à Moscou. Sa « Métaphysique des valeurs morales » part d'une vue personnaliste de l'homme ; « l'anthropologie philosophique est le fondement de la réponse à la question des valeurs morales » ; celle-ci se résume en la libre acceptation du sens de l'homme et se réalise dans la connaissance, la force créatrice et l'amour. L'homme présente une « nature dialectique » ; il en sera de même des valeurs ; en l'un et l'autre se rencontrent subjectivité et objectivité, concret-individuel et universel. L'A. est redevable de l'influence de Steinbüchel et de Le Senne.

L'étude sur l'existence chrétienne introduit la « Somme de théologie morale » éditée par M. R. et qui comprendra quatorze tomes. Dès les premières pages on se sent en climat de Révélation. L'Éthos chrétien a, comme la venue du Christ, une forme historique, ancrée dans une relation ontologique avec Dieu. C'est cet aspect intemporel de l'homme qui lui permet une rencontre et une intimité avec Dieu dans le Christ et qui s'épanouit dans la foi, l'espérance et la charité. L'A. consacre une vaste partie à la foi (justification, relation à la raison et la liberté, caractère communautaire, Corps du Christ, sacrements).

Dans son « Éthique » M. R. élabore l'essence de la moralité dans le cadre de l'existence de l'homme et de ses actions. Par l'exemple de la *beatitudo* il précise ensuite la particularité et les limites d'une moralité purement humaine. Connaître l'homme concret, sa destinée, son mystère,

tel est le souci profond de M. R., en quoi il rejoint la préoccupation majeure de la pensée actuelle.

R. Mohr examine les principes fondamentaux de l'éthique des peuples primitifs. L'A. distingue entre deux mondes de pensée, la religion qui est théocentrique et la magie, elle anthropocentrique. Celle-là conserve des éléments de la Révélation primitive ; celle-ci en est une déformation et une dégradation. De nombreux faits pris surtout dans le domaine relatif au mystère de la vie et de la mort le montrent. Une telle étude ethnologique est, sans doute, une nouveauté dans le cadre d'un manuel de morale, mais elle n'est pas sans intérêt. Ce ne sera pas l'unique innovation de l'entreprise de M. Reding. D. N. E.

II. — HISTOIRE

Das Konzil von Chalkedon. (Herausg. von A. Grillmeier und H. Bacht) t. III. Chalkedon heute. Wurzbourg, Echter-Verlag, 1954 ; in-8, X-982 p., 46 DM.

Le présent tome achève l'immense ouvrage, consacré au concile de Chalcédoine (cf. *Irén.*, 1955, p. 230). Il comprend deux parties : le motif chalcédonien dans la théologie catholique des XIXe et XXe siècles et dans la théologie non-catholique. Le IVe concile œcuménique ne peut, en effet, devenir un simple objet d'histoire ou d'archéologie. Aujourd'hui encore sa problématique occupe une place centrale dans la discussion théologique de toutes les confessions chrétiennes. K. RAHNER, par des pensées suggestives, encourage le théologien à revaloriser les données christologiques dans les traités de l'anthropologie, de la sotériologie et de l'eschatologie ; on devrait y ajouter l'ecclésiologie. Des études de B. WELTE et de J. TERNUS, il ressort que la rencontre de la Révélation avec la pensée philosophique moderne et les acquis de la psychologie se place dans la ligne de la dialectique chalcédonienne. Le P. CONGAR trace, avec précision et rigueur, un parallèle entre christologie et ecclésiologie, éclairant les notions de l'Incarnation continuée et du théandrisme. Le P. DANIÉLOU souligne l'importance du dogme chalcédonien pour une juste conception du retour du Christ et de la fin des temps. La synthèse chalcédonienne est déterminante pour la pastorale, la prédication et la piété (F. X. ARNOLD). On ne s'étonnera donc pas du rôle de Chalcédoine dans l'ecclésiologie et la pensée théologique d'un J. A. Möhler (J. R. GEISELMANN) ou d'un Newman (H. FRIES). Luther (Y. CONGAR), Calvin (L. WITTE) ou encore K. Barth (H. VOLK) tiennent à la lettre de Chalcédoine, mais ne lui donnent pas le même sens que l'interprétation catholique. J. TERNUS a tenté une esquisse, sous l'angle chalcédonien, de la théologie protestante, B. LEEMING, de la théologie anglicane et B. SCHULTZE de la théologie russe récente. Partout se révèle une préoccupation croissante pour la problématique chalcédonienne (chez les Orthodoxes également sur le plan canonique au sujet du 28e canon). Cette constatation est importante pour l'œcuménisme. Ne dit-on pas que les questions fondamentales de l'unité chrétienne sont christologiques ? Ainsi la présente Somme chalcédonienne est du plus haut intérêt unioniste. Les 150 dernières pages contiennent les tables et la bibliographie. D. N. E.

René Aigrain. — L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire. Paris, Bloud et Gay, 1953 ; in-8, 416 p.

Voici un ouvrage qui ne manque ni d'originalité ni d'utilité. L'A., dont l'érudition dans les sciences ecclésiastiques est bien connue, veut donner ici l'« esquisse de ce que doit être l'hagiographie en elle-même, c'est-à-dire la définition d'une technique, d'une méthode, avec l'histoire sommaire de la manière dont cette méthode a été mise en œuvre depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours » (p. 7). Trois parties : Sources, critique, histoire. Les « sources » sont divisées entre les calendriers, les martyrologes et les synaxaires, les documents et les narrations (inscriptions, diplômes, correspondance, panégyriques, actes et passions, recueils édifiants, etc.). La « critique » recherche les lois de la méthode en hagiographie : légendes à débrouiller, critères à utiliser pour distinguer le vrai du faux dans une matière où on les a perpétuellement confondus et comme à plaisir, usage des « coordonnées hagiographiques » (expression due au P. Delehaye), tout cela sans tomber dans les écarts d'une hypercritique peu constructive. Dans cette partie, l'A. a profité de l'expérience des savants de ces derniers siècles, et spécialement des Bollandistes. Ceux-ci font du reste presque tous les frais de la 3e partie (« histoire ») qui va de l'âge patristique à l'époque moderne, en s'arrêtant surtout aux œuvres magistrales de l'hagiographie professionnelle. L'ouvrage est au point et bien divisé, les consultations faciles, les renseignements suffisamment garantis. On peut l'utiliser comme le répertoire le plus commode, à consulter avant tout autre ouvrage, pour tout ce qui regarde les Vies des Saints de toute l'Église, aussi bien d'Orient que d'Occident.

D. O. R.

Studia Mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patris Raymundus Martin, Ordinis praedicatorum, S. Theologiae magistri, LXXum natalem agentis. Bruges, « De Tempel », 1949 ; in-8, XVI-540 p.

Mélanges offerts au savant dominicain, alors septuagénaire, décédé depuis, et qui fut l'une des chevilles ouvrières du *Spicilegium sacrum Lovaniense*. Vingt et un collaborateurs, parmi lesquels des sommités comme Mgr Lebon, Mgr Landgraf, Mgr Grabmann, les RR. PP. de Ghellinck, Pelster, Cavallera, Chenu, dom Lottin etc. ont tenu à manifester ici leur témoignage de vénération et de sympathie envers un des rénovateurs des études médiévales en notre époque. Le P. Martin portait le même nom qu'un autre dominicain célèbre du XIIIe siècle, orientaliste de renom, auquel le P. Cavallera a spirituellement consacré ici une étude : « L'*explanatio symboli* de Raymond Martin O. P. (1258) », ouvrage spécialement dirigé contre les musulmans. — En tête du volume, après les dédicaces et les listes d'apparat, figure une notice bibliographique de R. P. M., un aperçu de ses travaux scientifiques et la liste de ses ouvrages et publications.

D. O. R.

R. Janin. — Église orientales et rites orientaux. Paris, Letouzey, 1955 ; in-12, 548 p., 8 h.-t.

Le prospectus recommandant cet ouvrage porte : « Parmi ceux qui vivent en dehors de l'Église catholique, les Orientaux occupent une place de choix : ne sont-ils pas les plus anciens, ceux qui ont le mieux conservé l'héritage de la primitive Église, ceux dont les doctrines et les usages sont les plus proches des nôtres ? » Si vrai qu'il soit que cette 4e édition ait été soigneusement mise à jour au point de vue de l'information (p. ex. en ce qui concerce les syriens et les chaldéens), et qu'elle rendra de ce fait de précieux services, on eût pu souhaiter aussi que l'esprit en fût un peu renouvelé, et mis en harmonie avec la phrase publicitaire citée. Nous lisons par exemple à propos du monachisme : « ... l'habitude bien orientale de rêver des heures entières sans penser à rien de précis finit ... par user tous les ressorts chez des natures qui n'ont déjà pas beaucoup de vigueur propre. Aussi y a-t-il un bon nombre de moines à vivre dans une quiétude béate qui fait involontairement songer aux derviches musulmans ou aux fakirs hindous » (p. 96). Ceux qui connaissent mieux les institutions monastiques de l'Orient pourront nous dire que, derrière l'apparence décrite ici, il y a, sinon toujours, du moins plus souvent qu'on ne croit, un vrai sens de la tradition monastique profonde. Il nous semble qu'un peu plus de nuances sur ce point — comme sur plusieurs autres — eût évité de froisser beaucoup de lecteurs qui ne se contentent plus aujourd'hui, dans ces questions, de ces phrases à l'emporte-pièce, mais souhaitent voir leurs frères non-unis traités avec plus de respect.

D. O. R.

J. Bohatec. — Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus. Graz, Böhlaus, 1950 ; in-8, VIII-492 p. D.M. 26.

Dans cette étude, déjà parue en partie sous forme d'articles, l'A. recherche les limites de l'influence qu'ont exercée sur Calvin les humanistes français et surtout Budé. L'ouvrage contient deux parties, dont la première est consacrée à la doctrine de Guillaume Budé et la seconde, de loin la plus importante, à celle de Calvin. En sept chapitres M. B. résume les idées de Budé, où l'on reconnaît facilement l'influence d'Érasme. Il montre que Budé n'a insisté sur les arts libéraux qu'en vue de sa philosophie chrétienne, dont il a trouvé les fondements surtout dans les écrits des Pères grecs. Les deux chapitres sur la *Théurgie*, terme emprunté au pseudo-Denys, et sur la *Philothérie*, c.-à-d. la contemplation comme discipline mystique, nous introduisent au cœur de la doctrine de Budé. Celle-ci forme un système complet, une vraie « philosophie de la vie », qui prépare déjà la voie aux penseurs postérieurs comme Montaigne. Le sommet en est la mystique de la croix, par laquelle la divinisation de l'homme se réalise. Le chap. VII : catholicisme et protestantisme, nous intéresse particulièrement. Grâce à son humanisme, Budé veut rester un représentant du catholicisme réformateur. Comme aristocrate français, il est contre la Réforme pour des raisons politiques, mais d'autre part il défend avec zèle la doctrine catholique de l'épiscopat, celle des bonnes œuvres etc. La deuxième partie a un double but. M. B. cherche à y établir les liens entre Calvin et l'humanisme, et ensuite à démontrer l'influence réelle que Budé a exercée sur le Réformateur. Une analyse serrée des écrits dans lesquels

Calvin s'adresse aux humanistes révèle certains rapports. Le livre I présente ainsi dans ses trois chapitres les argumentations entre Calvin et Budé, Bunel, Des Périers, Rabelais, les Nicodémites etc. Retenons la conclusion selon laquelle Calvin se détache de plus en plus de cet humanisme sceptique et subjectif, qui nie l'existence de l'éternité, pour se tourner vers l'humanisme chrétien du type érasmien. Le livre II décrit en sept chapitres les parties de la doctrine calviniste qui contiennent des éléments empruntés à l'humanisme, notamment la philosophie chrétienne, l'éthique, la doctrine de l'État, l'esthétique. Sur trois points Calvin se montre l'adversaire farouche des humanistes : l'idée de Dieu, l'idée de la liberté et celle de l'éternité. Il reprend ici quelques concepts de Budé et d'Érasme concernant surtout la philosophie chrétienne et l'éternité de Dieu, mais il les dépasse largement en ce qui concerne la prédestination, la majesté et l'autorité de Dieu, et la morale fondée sur la doctrine du péché. On regrettera l'absence d'une introduction historique, surtout pour la première partie sur Budé. Car le moyen âge latin est loin d'avoir été sans influence sur lui, comme on l'a montré dans le cas de Calvin. De même l'influence de la théologie grecque a-t-elle été certainement moins prédominante que l'A. ne le suggère. Par contre l'indépendance de Calvin vis-à-vis de Budé et d'Érasme est plus marquée qu'il ne le veut. La table des matières n'est malheureusement pas assez détaillée. Soulignons cependant la valeur incontestable de cette étude tant au point de vue historique que théologique. D. P. B.

René P. Millot. — L'Épopée missionnaire. Aventures et missions au service de Dieu, de S. Paul à Grégoire XV. (Coll. « Textes pour l'Histoire sacrée »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-12, 456 p.

Cet ouvrage a ceci de particulièrement utile qu'il donne les sources principales de l'histoire missionnaire dans les textes originaux eux-mêmes, qu'on lit toujours de préférence, et qui ne sont généralement pas faciles à trouver. C'est toute l'histoire de l'évangélisation du monde qui est ainsi passée en revue. Si l'apostolat des SS. Cyrille et Méthode est suffisamment évoqué, nous avons d'autre part cherché en vain quelques pages sur l'évangélisation de la Russie par Byzance. Cet immense territoire qui a été si profondément christianisé, a été lui aussi atteint pourtant dans l'« époque missionnaire », et on peut faire aux AA. le reproche de n'en avoir point parlé. D. O. R.

André D. Tolédano. — Histoire de l'Angleterre chrétienne. Paris, Robert Lafont, 1955 ; in-8, 335 p.

Si l'A. a quelque compétence en histoire moderne, et si ses chapitres sur l'Angleterre depuis la Réforme sont assez bons, les parties qui traitent des origines sont assez déficientes, et contiennent un certain nombre d'erreurs qui ne peuvent être mises que sur le compte de l'ignorance. C'est ainsi qu'il a pu donner par exemple cette description du monachisme celtique « Les centres religieux se formèrent autour des cellules des solitaires. Les monastères correspondaient aux tribus celtiques. Les moines étaient mariés pour la plupart(!) » (p. 14), confusion manifeste entre les

moines et les fidèles rattachés aux monastères. Ailleurs, l'A. explique ainsi le cas de S. Cuthbert qui s'était retiré dans un ermitage : « la vie de *cénobite* l'attirait. Il s'installa donc dans les solitudes des îlots de Farne » (p. 20). Il eut fallu dire la vie d'ermite ou d'anachorète, non de cénobite.

D. O. R.

Maurice F. Reidy. — Bishop Lancelot Andrewes, Jacobean Court Preacher. Chicago, Loyola University Press, 1955 ; in-8, XII-238 p.

Nous avons là une importante contribution aux études sur Andrewes due à un jésuite américain qui se met davantage à l'école de l'évêque qu'à celle de Bellarmin. L'esprit, excellent, perce jusque dans la phraséologie, et les réserves sont iréniquement formulées. L'A. laisse de côté les *Preces Privatae* qui représentent pour certains toute l'œuvre d'Andrewes. Il ne tient guère compte non plus des écrits de controverse qui ont fait l'objet d'études, comme celle de W. Frere, et s'attache surtout au prédicateur de cour. C'est donc aux Sermons — cinq volumes dans la L. A. C. T. — qu'il va demander le secret de la personnalité religieuse et de la théologie d'A. Cette enquête diligente ne laisse rien échapper d'important. Un chapitre est même consacré au style d'A., déconcertant pour le moins. On est heureux d'apprendre que T. S. Eliott considère A. comme un grand maître de la phrase ramassée. L'A. tient compte par ailleurs d'un contexte embrassant toute la carrière du théologien. Il a fait lui-même des recherches à *Pembroke College*. Remarquons à ce propos que le R. P. ne fait aucune allusion aux doutes récemment exprimés sur l'authenticité du *Pattern of Catechistical Doctrine*. L'A. assimile parfois un peu vite les réformes continentales au puritanisme anglais. D. H. M.

Allen French. — Charles I and the Puritan Upheaval. Londres. Allen et Unwin, 1955 ; in-8, 436 p., 30/-.

L'A. recherche ici les causes précises qui ont engendré, sous le règne de Charles Ier, la grande émigration vers le Massachussets. Un tableau de la vie concrète de la nation (roi et Cour, population rurale, capitale, vie de famille) précède l'analyse des difficultés économiques ressenties surtout par les classes pauvres et certaines professions et aggravées par les épidémies. L'A. souligne alors les rigueurs et les échecs des campagnes militaires, ainsi que les hasards de la vie en mer. Le grave problème financier provoque un malaise, et là encore sont soulignées les erreurs du roi : la question du *Ship-money* intervient également, ainsi que l'atmosphère créée par la Star Chamber. A ces divers motifs, vient s'ajouter la situation créée par la lutte contre les puritains que l'A. expose en donnant des détails nouveaux. Il s'attache également au fonctionnement de la *High Commission*, et deux procédures contre les puritains Chauncy et Ward nous sont données tout au long d'après les sources. En fait, tous les aspects de la vie anglaise qui peuvent être de près où de loin mis en rapport avec l'exode vers l'Amérique, sont analysés sur la base des documents que l'A. a réunis pendant plus de dix ans de travail. On lui saura ainsi gré de son importante contribution qui fourmille de détails concrets et parfois savoureux, même s'il paraît dépasser quelque peu son propos.

D. H. M.

G. R. Elton. — England under the Tudors, Londres, Methuen, 1955 ; in-8, XII-504 p. 25/-.

L'A. éprouve le besoin de se justifier pour avoir ajouté un ouvrage à tous ceux qui ont paru sur le XVIe siècle anglais. Sa contribution à l'*History of England* en 8 volumes édité par Sir Charles Oman ne fera certes pas double emploi. Il ne présente ici aucun des points de vue classiques : catholique, *high Anglican*, protestant ou autre, en une matière où la religion est si liée aux événements. Ce détachement n'est pas de l'indifférence et comporte de nombreux jugements à l'emporte-pièce sur les hommes et les faits, où parfois l'A. tend à prendre le contre-pied des idées admises couramment, tout cela en un style nerveux et convaincu. C'est fréquemment en fonction du réalisme politique qu'il apprécie un développement historique. On rendrait ainsi compte de ce que certaines personnalités, comme Th. Cromwell, sortent en fait à leur avantage des analyses de l'A. De même la période 1540-1558 est présentée comme une fâcheuse parenthèse, dominée par l'aveuglement et les passions religieuses des extrémistes dans les deux camps : les résultats positifs ne rempliraient pas une page ; en fait l'A. ne traite ces années qu'en 29 p., sur les 500 que comporte son livre. Au-delà Élizabeth et Cecil renouent avec la grande politique. Ce n'est évidemment qu'une tendance et l'A. n'est nullement insensible aux autres aspects de la réalité : il accorde une attention toute spéciale aux faits économiques et sociaux auxquels il consacre un chapitre à part. Il opère des discernements et, en jugeant les catholiques, il ne condamne pas en bloc. Enfin une remarquable bibliographie agrémentée d'opinions — exprimées parfois sans détour — pourrait servir de modèle.

D. H. M.

William D. Maxwell. — A History of Worship in the Church of Scotland. Londres, Oxford University Press, 1955 ; in-12, 190 p., 15/-.

Ces conférences sur l'histoire de la liturgie dans l'Église d'Écosse nous paraissent remarquables à plusieurs égards. L'A. connaît à fond ce dont il parle et s'est déjà signalé par plusieurs études de détail. Pionnier du renouveau liturgique dans son Église, il écrit en fonction d'une situation concrète : tirer les leçons du passé. Enfin le développement du culte chrétien ne commence pas au XVIe siècle mais la liturgie classique de l'Antiquité a pour lui une valeur permanente. Une première partie traite de la liturgie en Écosse avant la Réforme. L'A. évite les développements faciles pour un réformé. Il souligne la parenté de la première liturgie au temps de S. Ninian avec la vieille liturgie romaine dont il parle avec respect et sympathie. La celtisation marque une étape postérieure qui reculera par la suite devant la pratique courante du moyen âge anglais. Il réserve ses sévérités à cette dernière pratique et surtout à sa forme la plus évoluée. C'est contre ces déformations que la Réforme s'insurgera. Après une période où règne le 2^{d} *Prayer Book* anglais, s'introduit en 1560 le *Book of Common Order* de Knox sur le modèle de la liturgie de Genève. Le schéma général du culte eucharistique garde cependant un certain caractère antique à l'inverse des textes eux-mêmes et des attitudes. La royauté anglaise

cherche avec Jacques Ier et Charles Ier à imposer un *Prayer Book* (*Prayer Book* écossais de 1637) cependant que se développe le radicalisme puritain.) Le *Westminster Directory* de 1644 réglemente minutieusement le B. C. O. en incorporant certains usages anglais. Il inaugure d'ailleurs une période de dégénérescence, particulièrement après l'établissement presbytérien de 1689. Le culte s'identifie avec un bavardage humain de plus en plus envahissant. Une renaissance s'effectue dans certains milieux au XIXe siècle, mais il faut attendre 1940 pour voir le mouvement liturgique moderne produire ses fruits dans un nouveau *Book of Common Order* officiel, dont l'A. fait l'éloge, mais sur lequel il demeure beaucoup trop bref à notre gré. On fait usage de cette dernière liturgie en français à l'Église St-Pierre de Genève et elle n'a pas été sans influence, semble-t-il, sur la nouvelle liturgie eucharistique de la C. S. I. D. H. M.

The European Inheritance. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-8, XXVIII-544 p., 42/-.

Ce premier volume d'une série de trois nous donne une histoire de l'Europe des origines préhistoriques à la fin du moyen âge. L'*Editor* a distribué la tâche entre quatre spécialistes, et ces derniers se sont efforcés de présenter à un assez large public le secteur où ils sont passés maîtres. Ils ne prétendent pas offrir un récit exhaustif mais ils veulent mettre en relief les grandes articulations du déroulement historique qui ont peu à peu mené à l'Europe d'aujourd'hui et à la civilisation que nous lui connaissons. Nous soulignerons comme particulièrement digne d'attention l'exposé bref mais substantiel de C. H. Dodd, si bien dans sa manière quand il vulgarise, non sans d'ailleurs quelques raccourcis. Il est consacré à Israël et à l'Église du Nouveau Testament. L'exposé suivant, de M. Ganshof, bien que tenant compte des faits économiques et culturels, ne nous paraît pas très original, et c'est W. Tarn dont le nom assure la tenue de la section Grèce-Rome qui s'est chargé d'opérer une liaison un peu épisodique entre l'Église primitive de M. Dodd et l'Église médiévale de M. Ganshof. Il est souvent mieux inspiré que quand il nous parle, p. 246, de la conversion de Constantin. M. Gordon Childe asseoit l'ensemble du volume sur une base « préhistorique » ample et assez technique. Des documents suggestifs pour la plupart mais forcément un peu maigres donnent un échantillon des sources que chaque historien a à sa disposition pour construire et justifier son exposé. D. H. M.

R. L. Greame Ritschie. — The Normans in Scotland. Édimbourg, University Press, 1954 ; in-8, XLIV-466 p., 50/-.

Cette remarquable étude retrace les diverses phases de la normandisation de l'Écosse sous les règnes de Malcolm Canmore et de ses fils. L'A. rappelle d'abord les principaux faits qui ont rendu possible ce phénomène : la politique des mariages et la conquête de 1066 avec ses répercussions sur l'Écosse. Les éléments fondamentaux qui aboutirent à la normandisation complète au milieu du XIIe siècle sont déjà présents et agissant sous le règne du fils de Malcolm, Alexandre (1197-1124). Ce sont en fait les corollaires d'une conquête normande, que ce soit en Angleterre, en Écosse

ou ailleurs. La présence de toute une série de hauts personnages qui portent des noms français — dont dérivent aujourd'hui un bon nombre de noms écossais — conseillers, officiers d'État, chevaliers, vicomtes, entraîne l'organisation du système féodal normand, avec des institutions normandes très caractéristiques : le château, le sheriffdom, le burgh. Sous le règne du pieux roi David (1123-1153) se poursuivra la réorganisation de l'Église par le développement du système des diocèses et des paroisses et la prédominance des prélats français. C'est aussi le monachisme qui prend un essor étonnant grâce aux fondations françaises entreprises par les ordres nouveaux : cisterciens, augustins, prémontrés. Aelred, intime de la cour du Roi David et Abbé de Rievaulx se rattache a certains égards à ce mouvement. Comme le remarque l'A., l'abbaye a été une contribution permanente à la vie écossaise : Les châteaux de bois ont disparus, il y a toujours une arche normande à Dunferline. D. H. M.

Dom Anselm Hughes. — Early Medieval Music up to 1300. (New Oxford History of Music, II). Londres, Oxford University Press, 1954 ; in-8, XVIII-434 p., 45/-.

Depuis que fut publiée la première édition de l'*Histoire de la Musique*, à Oxford de 1900 à 1905, l'intérêt des musiciens et des musicologues s'est élargi dans la mesure où une documentation nouvelle leur fournissait aliment. Ainsi non seulement les modernes cherchent-ils à renouveler les formes, mais aussi le passé se laisse-t-il mieux pénétrer et les peuples lointains révèlent-ils peu à peu leur secret, sans d'ailleurs être toujours bien compris par le musicien occidental. On reconnaît aussi mieux à présent le rôle de véhicule et même de créateur dans l'évolution de la musique tenu par la musique d'Église en raison de sa continuité et de l'entraînement de ses praticiens. La nouvelle collection veut rendre raison à ces différents facteurs, en étendant sa masse de 6 à 10 volumes et en élargissant son équipe de collaborateurs. Le premier volume paru (t. II) traite des musiques ecclésiastiques anciennes jusqu'au début de la polyphonie occidentale avec le motet compris. La présence de M. Wellesz dans le comité d'édition a facilité la mise en relief des divers chants ecclésiastiques orientaux. Ce premier aperçu dans une histoire de ce genre attire l'attention sur l'importance du sujet et devrait susciter de nouveaux chercheurs et artistes à se donner à un champ d'action infini, plein de trésors à peine soupçonnés par les mieux informés, mais aussi plein de surprises relativement aux idées reçues sur les modes musicaux et l'accroissement des répertoires. Les travaux des meilleurs grégorianistes sont ensuite utilisés par des spécialistes, tel Mgr H. Anglès, directeur de l'Institut pontifical de Musique Sacrée à Rome, et dom Anselm Hughes, bénédictin anglican de Nashdom, auteur principal du volume. Un complément musical est prévu en cours d'édition où à chaque volume d'histoire correspond un album de disques H. M. V. sous le titre : *The History of Music in Sound.*

D. M. F.

Herbert Koch. — Römische Kunst. Weimar Böhlaus, 1949 ; in-8, 160 p., 61 pl.

Sans la Grèce l'art romain tel que nous le connaissons serait inconcevable. Il n'est pourtant pas simplement l'art de la Grèce transplanté à Rome et en Italie. Cet art a ses traits propres et bien marqués, par lesquels on le distingue assez nettement de l'art grec. A côté de la peinture murale dans laquelle on peut découvrir quatre styles différents, les Romains se distinguent surtout par leur goût pour le réel, le personnel. Ainsi par exemple leur peinture murale nous montre dans ses paysages leur amour d'une représentation exacte et presque individuelle de la réalité. Cependant nous ne pouvons point faire la liaison entre ces fresques et le paysage médiéval ou moderne, ni même avec la floraison de l'art chrétien des mosaïques des premiers siècles. Le même goût explique la grande vogue du relief historique et du portrait sculpté, art dans lequel les Romains excellent vraiment. Ce livre instructif nous montre clairement que Rome, tout en sauvant l'art plastique des Grecs pour l'Europe tout entière, a su se servir de tout ce que d'autres cultures lui ont apporté, sans perdre pour autant sa physionomie propre en se créant un art bien à elle, un art vraiment romain. D. J.-B. v. d. H.

Carl-Otto Nordström. — Ravennastudien. Ideengeschichtliche und ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna. (Coll. « Figura », 4). Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1953 ; in-8, 150 p.

L'A. s'est proposé ici de réexaminer les interprétations courantes des mosaïques de Ravenne à la lumière de l'*Ideengeschichte*. Il nous guide pas à pas à travers les églises de R., formulant de saines critiques aux théories en vigueur, faisant des observations et des comparaisons profitables. Sous l'influence de l'*Ideengeschichte*, il voit souvent dans des expressions identiques des signes de dérivation, et part de cette idée que l'artiste doit nécessairement s'inspirer d'un texte liturgique ou de quelque chose d'analogue. Il analyse successivement le mausolée de *Galla Placidia* où, dans la mosaïque de St-Laurent, c'est surtout la *Virtus* du saint qui est exprimée plutôt que son intercession. On n'oubliera pas pourtant la place du thème de la Croix rédemptrice dans le mausolée (croix de la voûte du Bon Pasteur de St-Laurent). Au baptistère des Orthodoxes, il s'agit de l'interprétation du Christ, doté de l'*aurum coronarium*. Un chapitre est consacré aux trônes et aux animaux symboliques. — A St. Apollinaire-le-Neuf, les scènes bibliques auraient pour source non pas la liturgie syro-jacobite (Baumstark) mais une liturgie nord-italique. Cependant, les types iconographiques auraient une origine orientale... A St-Vital, les représentations tendent à la glorification du Christ et de l'eucharistie. A St-Apollinaire-in-Classe, la transfiguration serait le prototype du jugement. Excellent travail, minutieux et richement illustré.

D. L. P.

Werner Weisbach. — Ausdrucksgestaltung in mittelalterlicher Kunst. Einsiedeln, Benziger, 1948 ; in-8, X-116 p., 24 pl. avec 49 repr.

Ce livre fondé sur une base scientifique, n'est cependant pas destiné uniquement aux savants. L'A. veut au contraire donner aux non-initiés la possibilité d'une compréhension raisonnée de la peinture et de la sculpture du moyen âge. De nombreux facteurs ont, en effet, contribué à l'élaboration de l'art figuratif à cette époque. Dans un premier chap. l'A. nous décrit avec beaucoup de pénétration les traits caractéristiques de l'art antique grec et romain, qui, dans son développement hellénistique et plus tard byzantin, se trouve être à la base de tout art chrétien tant en Orient qu'en Occident. C'est à bon droit qu'une fois de plus il souligne l'importance de Byzance dans l'art chrétien : 1° parce qu'elle a retenu des formes classiques et 2° parce qu'elle a introduit des parties et des formes du cérémonial de la cour impériale dans les représentations chrétiennes, fondées sur l'analogie entre le royaume des cieux et le royaume terrestre. Les exemples donnés par l'A. nous montrent, dès avant les temps carolingiens, l'existence d'un réalisme presque exagéré, ceci contre Köhler qui voulait y voir une marque distinctive de l'art carolingien. Aux temps des Othons les contacts avec Byzance étaient particulièrement nombreux. Il n'est donc pas surprenant de voir l'influence de son art à cette époque. L'A. passe en revue les différentes écoles importantes notamment l'école de Reichenau, d'Echternach et de Ratisbonne en Allemagne, sans oublier pour autant les œuvres d'art, souvent très originales et fort indépendantes que produisirent p. ex. en Angleterre des maîtres de grande valeur. Il nous découvre avec beaucoup de sagacité plusieurs principes qui sont à la base de la plupart des réalisations artistiques durant presque tout le moyen âge. Notons seulement les principes de l'illustration, de la représentation et de la construction. A propos de ce dernier, l'A. montre que son développement presque excessif caractérise l'art d'Occident, tandis qu'à Byzance cette tendance ne s'est jamais manifestée d'une manière aussi forte. Le mérite de l'A. est surtout de nous avoir montré clairement la persistance de l'influence de Byzance sur l'art occidental jusqu'au haut moyen âge et de nous en avoir donné une compréhension plus approfondie.

D. J.-B. v. d. H.

M. Clement. — The S. P. C. K. and Wales, 1699-1740. The History of the S. P. C. K. in Wales from its Foundation to the Early Years of the Welsh Methodist Movement. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, XVIII-214 p., 25/-.

Le titre donne le contenu du livre. Le travail de la S. P. C. K. se concentre surtout autour de la question de l'éducation élémentaire. L'homme qui sait lire, écrire et calculer est bien plus capable de développer sa vie religieuse qu'un analphabète. Le premier effort a donc été de fonder et entretenir des écoles de charité. A cela a fait suite l'édition de Bibles et autres ouvrages en langue galloise. Mlle C. nous décrit en spécialiste toutes les circonstances accompagnant et conditionnant cet apostolat : personnes, moyens de transport et de paiement. Plus de la moitié du livre est consacrée à des tableaux détaillés sur les écoles, les maîtres, etc.

D. G. B.

S. L. Grigoriev. — The Diaghilev Ballet, 1909-1929. Londres, Constable, 1953 ; in-8, X-272 p., 35/-.

L'A. de ces « Annales » était l'associé du grand Djagilev pendant toute sa carrière. C'est en 1930 qu'il s'est mis à rédiger, en russe, ses abondantes notes, et c'est de cette rédaction qu'est née la présente publication en langue anglaise. Nous nous trouvons devant l'histoire intime, écrite sur le ton de la conversation, d'un homme, génie, certes, mais d'un caractère peu commode et qui passa sa vie au contact avec d'autres génies tout aussi difficiles. On devine la succession de disputes et de réconciliations spectaculaires. Devant cette toile de fond ont été créés les chefs-d'œuvre du ballet qui gardent jusqu'à nos jours leur place dans tous les répertoires : *Schéhérézade, l'Oiseau de feu*, etc. M. G. est un admirable narrateur et de la plus parfaite discrétion. D. G. B.

LIVRES REÇUS

BARJON, L., *Le Silence de Dieu dans la littérature contemporaine.* (Coll. « Le poids du jour »). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 200 p.

BARSOTTI, D., *La Rivelazione dell'amore.* (Coll. « Deificum lumen », 10). Florence, Libreria editrice fiorentina, 1955 ; in-8, 510 p.

BARTZ, W., *Katholische Konfessionskunde heute.* (Trierische Theol. Zeitschr., 1954, 1). Trèves, Paulinus-Verlag, 1954 ; in-8, 16 p.

BELLENEY, J., *Guérisons de Lourdes.* Préf. de Mgr Théas. (Coll. « Le poids du jour »). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 132 p., nombr. illustr.

CHESTERTON, G. K., *L'Église catholique et la conversion.* Trad. de l'anglais par R. Aouad. Paris, Bonne Presse, 1952 ; in-12, 100 p.

DE KLERK, C. J. M., *Cultus en Ritueel van het Orthodoxe Hindoeïsme in Suriname.* Amsterdam, Urbi et Orbi, 1951 ; in-8, 292 p.

FABRE, D., *Suisse.* (Coll. « Petite planète »). Paris, Éd. du Seuil, 1955 ; in-12, 192 p. nombr. illustr.

Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Athènes, Apost. Diakonia, 1952 ; in-48, 48 p.

FOUGIAS, M., *Οἱ ἐν Κριμαίᾳ Ἑλληνικοὶ Ναοί (κατὰ τὰ μετὰ τὸν ἐπανάστασιν ἔτη).* Alexandrie, Kasimatis, 1955 ; in-8, 15 p.

— *Τὸ « Αὐτοκέφαλον » ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ Οὐκρανίας.* Alexandrie, Emporion, 1955 ; in-8, 38 p.

— *Ἐκκλησία Αὐτοχειροτονήτων ἐν Οὐκρανίᾳ Ἐκκλησία Ληπκώβ.* Ibid., 16 p.

GILSON, O., *L'Aube noire.* (Coll. « L'Aventure missionnaire », 6). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-8, 142 p.

(voir suite à la 3e page de la couverture).

Notices bibliographiques.

F. AMIOT, *Gestes et Textes des Apôtres.* (Coll. « Textes pour l'Histoire sacrée »). Paris, Arthème Fayard, 1950 ; in-12, 600 p.

Cet ouvrage, fait suite, dans la Collection de Daniel-Rops, à *L'Évangile, vie et message du Christ.* Il était difficile de faire autre chose que de reprendre le texte du Nouveau Testament — Actes, Épîtres et Apocalypse — en une traduction nouvelle avec des notes adaptées au genre de lecteurs de la collection. Parmi les appendices nombreux (tables de toutes sortes), le plus utile nous a paru être l'ensemble des textes patristiques des trois premiers siècles concernant la venue de S. Pierre à Rome.

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. Heft I, 1951-52. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1952 ; in-8, 196 p.

Cette *Revue internationale des Études bibliques* a pour but de fournir un répertoire bibliographique, avec notices pour les publications les plus importantes, de tout ce qui paraît concernant les sciences bibliques et avoisinantes — ce dernier secteur va assez loin. Le premier projet, qui fut grandiose, a dû être modifié. Le présent fascicule appartient à la première manière. Il faut souhaiter que cette bibliographie se poursuive, car elle promettait de rendre les plus grands services aux travailleurs.

JUAN ALFARO, S. J., *Lo Natural y lo Sobrenatural.* Estudio historico desde Santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534). Madrid, Institut Suarez, 1952 ; in-4, 424 p.

Contribution nouvelle à l'étude faite tant de fois déjà de la possibilité d'un désir naturel du surnaturel. C'est autour de Cajetan qu'est institué le présent débat, qui n'a d'actuel, en somme, que son affirmation concernant l'interprétation cajétanienne du P. de Lubac : Cajetan n'a pas tant innové qu'on pourrait le croire, et n'a fait que développer ce que ses prédécesseurs avaient implicitement admis.

CONSTANTIN NOPPEL, S. J., *Aedificatio Corporis Christi.* Aufriss der Pastoral. Fribourg-Br., Herder, 1949 ; in-8, XII-260 p., DM 7,60.

L'A. a centré son traité de théologie pastorale, fruit de cours donnés au *Germanicum* de Rome, autour de l'idée de l'édification du Corps du

Christ. Cette seconde édition a pu facilement intégrer l'enseignement de l'encyclique « *Mystici Corporis* ». On aime à voir l'A. souligner le rôle de la paroisse groupée autour de son église et de ses ministres. L'importance du laïcat, les problèmes de la jeunesse, l'action catholique et les questions de l'apostolat moderne sont envisagés avec clarté, mais l'A. se garde bien d'encourager un activisme excessif et ne perd jamais de vue l'action de l'Esprit-Saint.

RATRAMNE DE CORBIE, *Liber de Anima ad Odonem Bellovacensem* (Analecta mediaevalia Namurcensia, 2). Texte inédit, publié par D. C. Lambot. Namur, Godenne, 1951 ; in-8, 160 p.

Le 1er fascicule de la collection qui publie cet inédit attirait déjà l'attention des historiens sur le problème débattu ici (Ph. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle*). Le titre complet du présent opuscule de Ratramne est *Liber de anima ... contra quemdam monachum qui unam in omnibus animam esse contendebat.* L'édition présente est soignée, et est une contribution bien utile à l'histoire d'une question dont on retrouvera comme un écho, quoique sous une autre forme, dans les luttes du XIIIe siècle.

HILDEGARD VON BINGEN, *Wisse die Wege. Scivias.* Salzbourg, Müller, 1954 ; in-8, 414 p., nombreuses illustrations.

La célèbre visionnaire rhénane du XIIe siècle a laissé, dans les révélations de son *Scivias*, un traité dogmatique aux vues élevées sur tous les mystères depuis l'Unité et la Trinité de Dieu jusqu'aux fins dernières. L'édition actuelle du fameux traité est particulièrement précieuse par les trente-cinq reproductions en couleurs des enluminures du Codex de Rupertsberg. Elle se présente du reste sous une forme luxueuse, et est introduite par une préface que D. Herwegen avait donnée à la première édition en 1928.

FRIDERICUS STEGMÜLLER, *Albertus Magnus, autographum upsaliense.* Upsala, Almqvist et Wiksells, 1953 ; in-8, 238 p.

Édition luxueuse d'un autographe de S. Albert le Grand, avec reproduction photographique du texte, transcription, et variantes, précédé d'une étude sur l'état du manuscrit et la tradition paléographique. Le texte édité est un traité sur les Anges, en commentaire de *II Sent. Dist. 3 a. 6* à *Dist. 4, art. I.*

Theologische Fragen der Gegenwart. Festgabe für Kardinal Dr. Theodor Innitzer, Erzbischofs von Wien. Vienne, Faculté de théologie catholique, 1953 ; in-8, XVI-224 p.

La Faculté de théologie catholique de l'université de Vienne a rendu hommage au Card. Innitzer lors de son jubilé de cinquante ans de sacerdoce et de vingt ans d'épiscopat. Le regretté cardinal avait enseigné l'exégèse du N. T. durant vingt-quatre ans, et était resté toute sa vie un promoteur

des sciences sacrées. Les dix-huit professeurs de toutes les sciences ecclésiastiques de la Faculté ont tenus à apporter ici leur témoignage.

WILHELM STÄHLIN, *Predigthilfen über die erste Jahresreihe neuer Episteltexte für das Kirchenjahr 1952-53.* Kassel, Stauda, 1954 ; in-8, 182 p. (en 5 fasc.).

Ces cinq fascicules constituent le cycle annuel d'une série de prédications faites par le grand inspirateur du cercle de Berneuchern, ce centre de renouveau spirituel en Allemagne protestante, dont on a déjà beaucoup parlé. L'ordre de l'année liturgique est rigoureusement suivi, depuis l'Avent jusqu'aux derniers dimanches de l'année.

PAULUS WEISSENBERGER, *Das Benediktinische Mönchtum im 19./20. Jahrhundert 1800-1950.* Beuron, Kunstverlag, 1953 ; in-8, 168 p.

Cet ouvrage est conçu sous forme de notices courtes (*Regesten*), le plus souvent de deux ou trois lignes, qui suivent l'ordre du calendrier de 1800 à 1850. Il commence le 14 avril 1800, avec l'élection au souverain pontificat de l'ancien Abbé de Cesena, Chiaramonti, devenu le pape Pie VII. L'entrée au monastère, voire la naissance, des futures gloires bénédictines figurent aussi à leur jour. Ceci donne un ensemble de renseignements un peu pêle-mêle, qui suscitera parfois l'humour des esprits caustiques, mais rendra incontestablement de très grands services pour la documentation, la recherche, et même la simple conversation, car elle existe dans les monastères.

FRIEDRICH GÄRTNER, *Karl Barth und Zinzendorf.* (Theologische Existenz heute, N. F. 40). Munich, Kaiser, 1953 ; in-8, 52 p.

L'A. relève ici l'opinion de Karl Barth sur Zinzendorff, et souligne les valeurs permanentes de la pensée du grand piétiste allemand. Zinzendorff en effet n'a été nullement submergé par l'absolutisme, le rationalisme, l'humanisme et l'individualisme de son époque. Il y a en lui un « reste », qui témoignera toujours de sa compréhension profonde des grandes réalités chrétiennes.

J. C. GROOT, *Karl Barth's theologische betekenis* (Niet-Katholieke levenswijsheid). Bussum, Paul Brand, 1948 ; in-12, 176 p.

A. J. BRONKHORST, *Karl Barth, een levensbeeld.* 's-Gravenhage, Boekencentrum N. V., 1953 ; in-12, 160 p., 8 pl.

Ces petits ouvrages sont des modèles de bonne vulgarisation. Le premier, dont l'A. est catholique, expose la doctrine de Barth, tandis que le deuxième présente plutôt une biographie du grand théologien. Les deux livres se complètent d'une heureuse façon.

J. NEUNER UND H. ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung.* Ratisbonne. Gregoriusverlag, 1948 ; in-12, 466 p.

Cet ouvrage est un répertoire des monuments de la tradition et du magistère, une sorte de *Denzinger* en langue allemande. Ce qui le caractérise, c'est sa disposition non chronologique, mais systématique, par ordre de matières. Il est avant tout destiné aux laïcs, mais les étudiants en théologie seront les premiers à en profiter. L'éditeur de cette seconde édition confesse cependant que grande serait sa désillusion si les théologiens devaient se dispenser de recourir aux textes originaux. Un tableau comparatif avec *Denzinger* termine l'ouvrage.

Dr Richard Sattelmair, *Sancta Ecclesia*, Bilder aus dem Leben der katholischen Kirche. Bonn, Athenaeum Verlag, 1919-54, in-4, 144 p., dont 112 illustrées.

Les albums sur la vie de l'Église sont de plus en plus nombreux. Celui-ci veut, par la beauté des illustrations photographiques prises dans l'art et la vie concrète de l'Église, en refléter la sainteté d'une manière puissante. On peut dire qu'il a atteint son but. Le moyen employé est surtout la mise en valeur de la vie sacramentaire et liturgique de l'Église, des éléments de la nature et de la vie humaine qui y sont rehaussés par la sacration etc.

Romano Guardini, *Verantwortung*. Gedanken zur jüdischen Frage. Munich, Kösel, 1952, in-8, 16, 44 p.

Ce discours, tenu à l'université de Tubingue évoque d'une manière vivante « la question juive pendant la guerre ». Il est un plaidoyer remarquable en faveur des droits et de la vérité. Le génie littéraire de l'A. s'est exprimé avec le meilleur de ses qualités dans ce petit ouvrage.

Tom Allan, *The Face of my Parish*. Londres, SCM Press, 1954 ; in-12, 124 p., 7/-.

Ce petit livre est la description du ministère d'un pasteur presbytérien dans un faubourg de Glasgow. Malgré la différence des situations, il se réfère aux expériences de l'Abbé Michonneau et, comme ce dernier, insiste sur l'importance de la paroisse pour réaliser la rechristianisation des masses. Les catholiques auront grand intérêt à confronter leurs positions et leurs problèmes avec ceux d'un membre de l'Église presbytérienne aux prises avec l'évangélisation du monde ouvrier d'aujourd'hui.

An experimental Centre. The First Decade: 1943-1953. Londres, Saint Anne's House, 1954 ; in-8, 12 p.

Ce fascicule nous donne un résumé de l'histoire des activités et du but poursuivi par *Saint Anne's House*, institution anglaise destinée à étudier tous les problèmes que pose aujourd'hui la présentation de l'Évangile dans tous les milieux contemporains. En dix ans, beaucoup de questions ont déjà été ainsi débattues.

Rosenstock-Huessy, *Der Atem des Geistes*. Francfort/M., Frankfurter Hefte, s. d. ; in-12, 294 p.

Les idées émises dans cet ouvrage tranchent absolument en tout. L'A. vise délibérément à briser le cadre habituel de toute manière de penser. Les sciences exactes, les langues, la grammaire, la liturgie, les jésuites, etc., toutes questions qui préoccupent tellement l'homme moderne, tout apparaît d'une manière neuve et originale, derrière laquelle pourtant perce la conscience de la parole de saint Jean : « Le Verbe s'est fait Chair ».

AGAPE MENNE, O. S. B., *Im Bannkreis Bernhards von Clairvaux.* Vom Leben in einer Zisterzienserinnen-Abtei. Salzbourg, Müller, 1953 ; in-8, 250 p.

Une moniale bénédictine d'Eibingen, réfugiée à la fin de la dernière guerre au monastère de Marienthal (frontière de la Moravie), nous donne ici, à l'occasion des fêtes jubilaires de S. Bernard, un aperçu de la vie cistercienne dans son histoire et dans son présent. Marienthal fut fondé en 1234 et est resté toujours en vie ; il a connu quelques grandes abbesses dont la physionomie est retracée en ces pages.

NELLO VIAN, *Pie X.* (Coll. « Les Saints par l'image »). Bruges, Desclée De Brouwer, 1954 ; in-8, 231 p., illustrations.

On ne pouvait, pour illustrer la mémoire du grand pape récemment canonisé, présenter un ouvrage meilleur. Texte sobre, limité aux grandes lignes de la biographie, mais très évocateur. Illustrations splendides, d'après des photos de L. von Matt. Personne ne verra ce livre sans l'ouvrir, personne ne l'ouvrira sans feuilleter quelques pages, ni regarder quelques-unes de ces reproductions magnifiques ; celui qui lira ne fût-ce que quelques lignes ou regardera quelques traits en retirera une impression de bienfaisante édification.

W. SCHAMONI, *Le vrai visage des Saints.* (Même coll.). 150 portraits de saints. Préf. du R. P. Doncœur. Bruges, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-8, 364 p. nombreuses illustrations.

Ces hommes, ces femmes « qu'un long face à face avec le Seigneur ... irradie d'un reflet surnaturel » (Préf. p. 11), sont présentés ici sous l'aspect du « document humain » qui leur aura été le plus favorable : fresque, médaille, portrait, icone, masque mortuaire, statue, spécimen d'écriture etc. Il résulte de cet ensemble, réalisé toujours avec goût et qualité, une apologie originale de la sainteté sous toutes ses formes. Nous ne pouvons songer à énumérer les saints qui sont présentés ici ; peu en somme, de ceux qui méritaient de figurer dans ce recueil, ont été oubliés.

PHILIPPE FAURÉ-FREMIET, *Esquisse d'une Philosophie concrète.* Préf. de V. Jankélévitch (Bibl. Philos. contemp.). Paris, P. U. F., 1954 ; in-8, XII-184 p.

Ouvrage qui se situerait dans une sorte de bergsonisme dépassé. L'histoire et la vie humaine sont dominées par l'effort que l'homme fait pour se réaliser au maximum. « Nous ne nous *retrouvons* jamais ; nous nous *recréons*,

et la dimension *passé* n'a pas plus pour le contenu réel que la dimension *futur*. Le lien de notre intemporalité à notre réalisation c'est le présent ».

FRANCOIS MEYER, *Problème de l'évolution* (Bibl. Philos. contemp.). Paris, P. U. F., 1954 ; in-8, 284 p.

Les spécialistes reconnaissent en cet ouvrage une importante mise au point des problèmes de l'évolution biologique et de l'épistémologie des théories scientifiques. De plus, la théorie de l'A. se révèle une antithèse dialectique du néodarwinisme.

MARCELLA RAVÀ, *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*. Préf. de L. Salvatorelli. Firenze, Nuova Italia, 1951 ; in-4, XXVIII-228 p.

Cette bibliographie qui s'étend sur 160 p. et ne compte pas moins de 3.766 titres, renforcée de plus de 60 p. d'index à références multiples est évidemment un hommage de la part d'amis et d'admirateurs fidèles. Un tel luxe et une méticulosité aussi grande à l'égard d'un érudit d'incontestable valeur sans doute, mais dont le rayonnement et le crédit sont tout de même assez limités, donne l'impression pénible d'un homme « surfait » dont les disciples auraient éclairé la mémoire avec plus d'intelligence en donnant à cette *Bibliografia* des contours plus modestes.

The Teach Yourself. History of Painting: vol. III. The Flemish School; Vol. V. The German School ; vol. VI. The Dutch School ; vol. VIII. The British School ; vol. IX. The XIXth Century ; vol. X. The XXth Century. Texte d'H. Schmidt-Degener. Remaniement pour les lecteurs anglais par William Gaunt. Londres, English Universities Press, 1954 ; six fascicules in-8, 52 p. chacun, 10/- par fasc.

Ces six volumes continuent et clôturent cette belle série (cfr. *Irén.*, 1954, p. 533 et 1955, p. 243) qui a pour but de familiariser le publir anglais avec les grands courants de la peinture. Le choix des illustrations de même que le texte permettent au lecteur de se faire une idée exacte de ce qu'a été et de ce qu'est aujourd'hui l'art de la peinture en Europe. Spécialement bienvenus sont les deux derniers volumes traitant du XIXe et du XXe s., grâce auxquels on a la possibilité de se retrouver dans le dédale des courants modernes.

Imprimatur :
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 15 juni 1956.

Cum permissu superiorum.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*.

IRÉNIKON

Tome XXVII **3me trimestre 1956**

Éditorial.

La fermentation du monde qui se fait aujourd'hui est, en grande partie, conditionnée par la mobilité ou l'immobilité de l'URSS, sur laquelle on n'est en mesure de faire que des pronostics contradictoires. « Que pensez-vous de la Russie ? Que se passe-t-il en Russie ? » nous demandent souvent nos amis et nos visiteurs. Un des faits les plus importants depuis l'instauration du régime, a été le relèvement du patriarcat de Moscou sous les Soviets, et la reprise de la vie religieuse pendant la guerre. Ceux qui lisent les chroniques de cette revue savent que l'antireligion n'y est cependant nullement éteinte et que la jeunesse en est la proie.

Parmi les chrétiens d'Occident, il en est qui croient à une rechristianisation massive de la Russie dans un avenir incertain, et cherchent à y collaborer de manières parfois bien différentes ; d'autres redoutent surtout le fléau d'un matérialisme total, sinon par des conquêtes violentes, du moins par une infiltration progressive et une poussée irrésistible de l'influence du communisme russe. Les données empiriques sont rares. Le rideau qui nous sépare de ce monde ne laisse encore passer que peu de chose ; et à l'intérieur même du pays, les gens ne savent pas ce qui se fait autour d'eux.

Les pages que nous livrons ci-après sur L'Église orthodoxe russe sous l'occupation allemande, *révèlent empiriquement les causes du changement profond qui semble s'être opéré en URSS durant la guerre au point de vue religieux.*

C'est là sans doute un tableau qui pourrait être discuté et complété, mais c'est davantage : les faits positifs sont parlants. Le second baptême de la Russie dont il y est question a-t-il pu continuer à porter ses fruits ? C'est bien difficile à dire. Rien cependant ne nous permet de le nier, quoique nous ne voyions pas bien comment l'Église réagisse devant les forces du mal, ni comment elle porte son message. Mais enfin, elle existe, alors qu'on eut pu croire jadis à sa disparition totale.

Il y a là d'autres mesures, d'autres grandeurs. Les Russes ont bien le temps. Ils ne sont pas pressés comme nous. Nos révolutions ont duré peu, même si leurs résultats ont eu de très grandes conséquences. Nous nous trouvons, en ce qui concerne la Russie, devant un phénomène d'un autre ordre, soudé à des remous d'eaux profondes, qui nous font penser à ces grands mouvements de peuples que l'histoire a connus. Les chefs du régime communiste laissent leur œuvre mûrir lentement, et c'est peut-être là leur force. Mais la rechristianisation de la Russie occupée par les Allemands a été un fait réel durant la guerre, et ce fait évoluera lui aussi, en son temps, suivant ses dimensions propres. Tout progrès trop rapide ne sera ici qu'un feu de paille. Ne soyons pas trop impatients d'en attendre les résultats, mais ils viendront.

L'Église orthodoxe russe sous l'occupation allemande (1941-1944).

Dans la littérature concernant l'Église orthodoxe en URSS, on a très peu étudié l'influence qu'ont eue, sur la politique soviétique vis-à-vis de la religion, les événements qui se sont produits en Russie de 1941 à 1944.

Quelques auteurs comme John S. Curtiss, qui a publié en 1953 un ouvrage très documenté sur l'histoire de l'Église russe orthodoxe durant la période soviétique [1], passe cette question très importante entièrement sous silence. Seul l'historien allemand Fr. Heyer, dans son excellent ouvrage sur l'Église orthodoxe en Ukraine, prête à ce thème l'attention voulue [2]. Malheureusement, il ne traite que de l'Ukraine, et, pour cette raison, n'étudie pas le problème dans son ensemble. Pour notre part, nous sommes profondément convaincu que seule l'occupation de l'URSS par les Allemands est capable d'expliquer le changement de tactique des autorités communistes au point de vue religieux.

Durant ce temps, en effet, un tel élan religieux se produisit dans le pays qu'on peut sans exagération l'appeler un « second baptême de la Russie ». Les grandes catastrophes qui ont suivi la deuxième guerre mondiale ont seules pu cacher et faire oublier ce fait indéniable : la très grande majorité des 80 millions de sujets de l'URSS qui se trouvaient en territoire occupé non

1. J. S. Curtiss, *The Russian Church and the Soviet State*, 1917-1950. Boston, 1953.
2. F. Heyer, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*. Cologne-Brainsfeld, 1953.

seulement retournèrent à la foi et à l'Église, mais encore rétablirent la hiérarchie, et cela dans des conditions terriblement difficiles. Staline jugea même nécessaire de recevoir au Kremlin, en septembre 1943, le métropolite Serge Stragorodskij, gardien du trône patriarcal. Ce seul fait déjà en dit long.

Pourtant, on peut se demander pourquoi la NEP (Nouvelle Politique Économique) religieuse commença en URSS le 4 septembre 1943, et non pas, par exemple, dans les premiers mois de la guerre ou après celle-ci. A notre avis, la grande retraite des armées allemandes en 1943 et le retour de l'armée rouge dans les territoires jadis occupés, mit le gouvernement soviétique devant ce problème : que faire des milliers d'églises qui avaient été rouvertes dans ces pays, et que faire des millions de fidèles réunis autour de ces églises ?

Il faut tout d'abord reconnaître que le changement survenu le 4 septembre 1943 ne fut pas un événement tout à fait inattendu dans la politique des Soviets vis-à-vis de l'Église. Toute une série de faits plus ou moins décisifs et saillants s'étaient produits déjà au moment du partage de la Pologne entre l'URSS et l'Allemagne, en septembre 1939. Mais ces mesures antérieures ne sauraient diminuer l'importance de ce qui eut lieu en 1943.

Afin de donner au lecteur une idée exacte de la question, et pour expliquer d'une manière systématique non seulement le fait du « second baptême de la Russie », mais aussi les événements qui l'on précédé, il faut : 1° rappeler la situation de l'Église russe orthodoxe avant le commencement de la deuxième guerre mondiale ; 2° exposer brièvement les événements qui se sont produits pendant la période qui va de septembre 1939 au 22 juin 1941 ; 3° esquisser dans ses grandes lignes la politique de l'Allemagne hitlérienne par rapport à la religion en Russie en général, et vis-à-vis de l'Église russe orthodoxe en particulier ; 4° exposer les faits principaux relatifs au retour à la religion de la grande masse de la population qui se trouvait dans le territoire occupé par les Allemands. C'est ce que nous allons faire ici.

I. L'ÉGLISE RUSSE ORTHODOXE AVANT LE DÉBUT DE LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE

Prenons les statistiques publiées par P. Anderson dans son ouvrage *L'Église et la Nation en URSS*, édité à Paris en 1946 :

	1917	1941
Églises orthodoxes :	46.457	4.225
Prêtres orthodoxes :	50.960	5.665
Diacres orthodoxes :	15.210	3.100
Évêques orthodoxes :	130	28
Monastères orthodoxes :	1.026	38

En tenant compte de ce que l'URSS avait pris à la Pologne, en 1939, c'est-à-dire un territoire comprenant 1.200 églises paroissiales [1], le chiffre de 4.225 cité pour 1941 se réduit à un peu plus de 3.000 pour 1939, c'est-à-dire, en chiffres ronds, à 6% du nombre d'avant la révolution. Même tableau pour l'épiscopat. D'après nos recherches [2], comme aussi d'après les données de Fr. Heyer, il ne restait en 1939 en URSS que les évêques en fonction [3]. Si l'on ajoute qu'il n'y avait plus alors ni diocèse organisé ni institut de théologie, on peut se rendre compte de la situation catastrophique dans laquelle se trouvait l'Église orthodoxe russe à ce moment.

Or, cette situation ne peut en aucune manière s'expliquer par un affaiblissement du sentiment religieux de la population, comme la suite de notre exposé va le montrer, ni par des sentiments antisoviétiques de la part des dirigeants officiels de l'Église russe, car le métropolite Serge (Stragorodskij), s'était déjà exprimé en 1927 en ces termes dans sa déclaration du 29 juillet :

« Nous voulons êtres des Orthodoxes et en même temps reconnaître l'Union soviétique comme notre patrie civile. Ses joies et ses succès sont nos joies et nos succès, ses échecs, nos échecs. Tous les coups dirigés contre l'Union soviétique, guerre, boycottage ou tout autre

1. HEYER, *l. c.*, p. 162.
2. W. ALEXEEV, *Russian Orthodox Bishops in the Soviet Union, 1941-1953* ; Materials for the History of the Russian Orthodox Church in the URSS. Mimeographed Series nº 61. New-York, 1954, c. 5.
3. HEYER, *l. c.*, p. 168.

calamité publique ou simple assassinat, comme celui de Varsovie, sont autant de coups portés contre nous-mêmes. Tout en demeurant des Orthodoxes, nous nous souvenons de notre devoir d'être des citoyens de l'Union soviétique « non seulement par crainte, mais aussi par devoir de conscience » [1].

Ce n'était donc pas l'attitude du patriarcat de Moscou qui était la cause des persécutions continuelles, mais l'attitude adoptée par le gouvernement soviétique.

Les dix années qui précédèrent la déclaration de 1927 (donc à partir de 1918) furent remplies de luttes directes de la part des autorités civiles contre les chefs de l'Église, dans la personne du patriarche Tichon et de son successeur le métropolite Pierre, qui mourut exilé en Sibérie. Il est clair que le pouvoir civil, après avoir arraché au faible métropolite Serge sa déclaration, continua sa politique de lente suppression de l'autorité supérieure de l'Église.

Il ne faut pas oublier qu'à côté de l'attitude officielle de l'Église orthodoxe, il existait, en URSS, d'une manière non officielle, une Église des catacombes. La crainte de l'influence que celle-ci pouvait avoir sur la population du pays ne pouvait que modérer la politique d'étouffement à l'égard du patriarcat que dirigeait le métropolite Serge, lequel, avec l'autorisation de Staline, était devenu patriarche en 1943.

Il existe une abondante littérature sur le rôle de l'Église des catacombes en Russie. Toute une étude a même paru naguère sur cette question [2]. Nous nous bornerons ici à apporter les renseignements du collaborateur le plus intime du métropolite Serge Stragorodskij, un autre prélat du même nom, le métropolite Serge Voskresenskij qui, au début de la guerre, vint à Riga, et remit aux Allemands un rapport sur la situation de l'Église orthodoxe russe dans les pays baltes. Ce prélat n'était pas seulement la première personnalité ecclésiastique au temps du métropolite Serge Stragorodskij, mais encore un partisan

1. *Poslanie pastyrjam i pastvie* (Message aux pasteurs et aux troupeaux), 29 juil. 1929 : *Patriarch Sergij i ego duchovnoe nasledstvo* (Le patriarche Serge et son héritage spirituel), Moscou, 1947, p. 61.

2. A. Gustafson, *Die Katakomben Kirche*, Stuttgart, 1954.

convaincu de la déclaration de 1927. Jusqu'à son arrivée dans les pays baltes, c'est par son intermédiaire qu'en Russie l'Église traitait avec le pouvoir civil. Peut-être est-ce pour cette raison qu'il n'était nullement suspect de connivence avec ceux qui n'avaient pas reçu la déclaration de 1927, et s'étaient réfugiés dans les catacombes. Une photocopie du manuscrit du métropolite Voskresenskij, jointe à une copie de la traduction allemande, tomba entre nos mains, grâce à l'amabilité de la direction et des collaborateurs de l'Institut juif des Sciences à New-York, qui possède une certaine quantité de documents, qui lui sont parvenus après la guerre, provenant des archives du gouvernement allemand. Dans son rapport, le métropolite Serge écrit :

« Il faut remarquer d'ailleurs que la dissolution par la force de l'administration patriarcale officiellement reconnue aurait l'effet de susciter une administration patriarcale secrète, ce qui rendrait la surveillance de la part de la police beaucoup plus difficile. Il existait déjà une vie religieuse secrète très active en Russie (prêtres et moines secrets, lieux de culte, offices, baptêmes, confessions, communions, mariages, études théologiques secrètes, recel de Bibles, d'ornements liturgiques, d'icones, de livres de prières, rapports secrets entre paroisses, évêchés et administration patriarcale, etc.)»[1].

II. De septembre 1931 au 22 juin 1941

Le partage de la Pologne en 1939 donna au gouvernement soviétique non seulement près de 4 millions de nouveaux citoyens avec une tradition ecclésiastique pure, mais encore 1.200 paroisses, un séminaire à Kremenec et quatre évêques. Cela doubla tout d'un coup le nombre des évêques orthodoxes en URSS, augmenta de 30 % le chiffre des églises ouvertes et posa de nouveau aux autorités communistes le problème de l'instruction théologique.

1. Exarch Metropolit Sergius, *Denkschrift betreffend die Lage der Orthodoxen Kirche in Ostland.* Abschrift. Photokopie. YIVO-Yidisch Scientific Institute, Occ. E (Ch). New-York, p. 7 : Le document est daté du 12 novembre 1941, à Riga.

Grâce à l'excellent ouvrage du Dr. Heyer, il est possible de donner aujourd'hui un tableau complet des mesures prises par les autorités soviétiques concernant l'Église orthodoxe dans les régions occupées à nouveau par les bolchéviks.

D'après les normes habituelles, les régions frontières de l'URSS étaient bolchévisées avec un soin particulier, et les églises y étaient complètement fermées. Mais lorsque l'ancienne Pologne devint région frontière, les autorités communistes retouchèrent un peu leur politique. Il était apparemment trop dangereux de s'adonner du premier coup à des persécutions radicales, d'autant plus qu'il fallait tenir compte aussi de la proximité du Gouvernement général qui était tombé au pouvoir d'Hitler. Il était évidemment plus prudent de soumettre les anciennes paroisses polonaises et leurs évêques au patriarcat de Moscou, dont les ressorts étaient déjà brisés, et qui était docile envers le pouvoir soviétique. Aussi bien, dès la fin de 1939, le métropolite Serge Voskresenskij fut envoyé de Moscou dans les territoires polonais qui avaient été annexés. En 1940, il fut dirigé vers les pays baltes et on manda à sa place, de l'URSS, le nouveau métropolite Nicolas Jaruševič, qui devint en plus exarque des territoires nouvellement incorporés et constitués en unité administrative spéciale du patriarcat de Moscou. Il est remarquable que dans une région qui possédait quatre évêques pour une population de 4 millions, Moscou envoya encore deux des quatre évêques qui lui restaient, en un moment où on eût pu attendre justement le contraire, s'il avait été question d'améliorer la situation de l'Église en URSS et non de l'aggraver dans les territoires nouvellement occupés.

Le 29 octobre 1939 les biens d'Église de l'ancienne Pologne furent nationalisés. Le clergé fut soumis aux mêmes lourdes contributions qu'en URSS, le séminaire de Kremenec fut fermé. La persécution qui sévit jusqu'au 22 juin amena l'arrestation de 53 prêtres, dont 10 furent remis en liberté. De 37 autres on fut sans nouvelles, et 6 périrent ou furent fusillés. Le nombre des moines, dans le célèbre monastère de Počaev tomba de 300 à 80 : l'enseignement de la religion fut aboli, et l'on commença la propagande antireligieuse systématique. L'Association des athées militants inaugurait son travail.

En plus des évêques qui furent envoyés de l'URSS dans le pays occupé, deux moines furent dirigés vers la laure de Počaev : l'archimandrite Pancrace, en qualité de supérieur de la laure, et Nectaire, comme économe.

Ainsi donc, sans être détruite en un seul coup, l'Église orthodoxe de Pologne perdit énormément par son incorporation au régime moscovite. Par contre, le patriarcat de Moscou gagna à cette opération, car l'incorporation de l'Église polonaise à celle de l'URSS étant jugée nécessaire, la politique de lente suffocation s'arrêta. Bientôt même il y eut quelques nouvelles consécrations d'évêques, non pas cependant pour renforcer l'épiscopat de l'ancienne Russie, territoire pourtant immense et presque sans pasteurs, mais exclusivement pour les territoires nouvellement incorporés [1].

Nous trouvons une situation analogue dans les trois pays baltes qui furent pratiquement annexés par l'Union soviétique en 1940. Peu avant l'arrivée des Allemands, le métropolite Serge Voskresenskij, en sa qualité d'exarque du patriarcat, réunit les Églises orthodoxes des trois républiques baltes. De même, dans ces régions, l'Orthodoxie ne fut pas totalement détruite, mais on se contenta d'imposer au clergé de lourdes charges, et quelques prêtres isolés furent arrêtés.

C'est ainsi donc que le partage de la Pologne et l'annexion des pays baltes sauva la hiérarchie du patriarcat de Moscou d'un anéantissement presque complet, et fit d'elle pour la première fois, dans une certaine mesure au moins, un instrument de la puissance communiste dans l'organisation du contrôle des Églises orthodoxes en pays annexés. Mais dans les anciens territoires de l'URSS, l'Orthodoxie n'y gagna rien. On ne peut y signaler aucune construction d'église, ni aucune consécration épiscopale ou ordination sacerdotale avant le début de la guerre germano-soviétique.

1. Le 14 mars 1941 eut lieu à Moscou la consécration comme évêque de Lvov, de l'archimandrite de la laure de Počaev, Pantéléimon (Rudyk) et, au printemps de la même année, de l'archimandrite de la même laure Venjamin (Novickij) comme coadjuteur de l'évêque de Brest. En outre, le 30 mars 1941, eut lieu le sacre de l'archimandrite Venedikt (Babkovskij), sacré évêque de Brest.

Les premiers évêchés qui y furent rétablis n'apparurent qu'après le 22 juin 1941, lorsque le patriarcat de Moscou se manifesta comme un soutien décidé du pouvoir soviétique chancelant. Mais jusqu'en septembre 1943, l'Église russe orthodoxe ne se consolida que d'une manière extrêmement lente.

Il faut remarquer que les fidèles ordinaires profitaient largement du grand nombre d'églises restées ouvertes dans l'ancien territoire polonais. Nous possédons un témoignage extrêmement précieux d'un des anciens doyens qui se trouvait de 1939 à 1941 dans une ville annexée à l'URSS, dont nous ne pouvons malheureusement pas indiquer le nom en ce moment. Le doyen raconte que le nombre des baptêmes dans sa paroisse doubla après l'arrivée des troupes soviétiques et des représentants civils, que des citoyens soviétiques amenaient souvent des enfants dans l'ancien territoire polonais pour les y faire baptiser ; et qu'il lui arriva même une fois de baptiser secrètement le fils du directeur de la prison communiste, officier de la NKVD.

Avant de passer à la description de la situation religieuse dans le territoire occupé par les Allemands, parcourons dans ses grandes lignes la politique de l'Allemagne hitlérienne en ce domaine.

III. La politique allemande concernant l'Église russe dans les pays occupés

Notons tout d'abord qu'on ne peut écrire en ce moment sur la politique allemande concernant l'Église russe durant les années 1941-1944 qu'avec beaucoup de réserves. Les archives allemandes en effet ont été en partie détruites ; d'autres sont tombées entre les mains du pouvoir soviétique. Une autre partie encore, cependant, se trouve aux États-Unis, en un dépôt secret, et difficilement accessible. Nous avons pu cependant recueillir une documentation suffisante pour faire un exposé sérieux de cette politique. Heureusement, dans les documents allemands déjà classés et catalogués à l'Institut juif scientifique de New-York, se trouve une ordonnance de Rosenberg, qu'on peut considérer, semble-t-il, comme une des pièces les plus impor-

tantes, sinon même la principale, concernant la question qui nous occupe.

On connaît le point de vue d'Hitler tel qu'il a été formulé le 11 avril 1942 :

« Même les communautés des villages doivent être organisées de manière à empêcher toute possibilité de fusionner avec des communautés voisines ; par exemple, il nous faut éviter d'avoir une église unique pour satisfaire aux besoins religieux de grands districts, et chaque village doit former une secte indépendante, exerçant le culte à sa propre manière. S'il arrive en conséquence que des villages veulent pratiquer la magie noire à la manière des nègres ou des indiens, nous ne ferons rien pour les en détourner. Bref notre politique doit être dans les grands espaces russes d'encourager toutes les formes de dissensions religieuses et de schismes [1] ».

La pensée d'Hitler fut développée un mois plus tard par Rosenberg, après une visite qu'il fit au quartier général, le 8 mai 1942. On a conservé le témoignage de Rosenberg lui-même sur cette importante conversation avec Hitler, à laquelle Borman également avait pris part.

« On en vint à la question relative au problème de la liberté religieuse dans les pays occupés...

Je remarquai que l'état de la question de l'Est était le suivant : Différents groupes ecclésiastiques importants sont en formation ; il ne fallait pas laisser cette évolution sans surveillance, mais plutôt la freiner. Les arrêtés devraient avoir pour but de ne pas nous laisser devant des surprises imprévues. Borman approuva cette attitude ; il déclara seulement qu'une question restait encore en suspens : il ne fallait pas qu'une loi émise par le ministre du Reich « de l'Est », lequel jouait également un rôle en Allemagne, créât des conditions qui auraient leur répercussion à l'intérieur même du Reich. Ce qu'on entendrait par « liberté religieuse », les Églises voudraient l'expliquer elles-mêmes, et il prévoyait qu'une telle loi provoquerait de la part des Églises du Reich des centaines de lettres de réclamation. Le Führer pesa encore certaines formules ou tournures de phrases capables d'éviter un tel danger, et après un entretien sur l'utilité

1. Adolf Hitler, *Hitler's Table Talk*, 1941-1944, With an introductory Essay on the Mind of Adolf Hitler by T. H. R. Trevor-Roper, Londres, 1953, p. 424.

de l'arrêté, il le relut et l'approuva. On décida enfin que toute la question ne serait pas présentée par moi sous forme de loi, mais que les commissaires du Reich prendraient les dispositions nécessaires à l'application de l'arrêté, laissant supposée la liberté religieuse existante »[1].

A en juger par ce document, il semble à première vue qu'Hitler avait renoncé aux idées qu'il avait exprimées le 11 avril 1942, mais il s'en faut de beaucoup. Le renouveau religieux dans les pays occupés et surtout la guerre qui se continuait obligeaient tout simplement les autorités nationales-socialistes à mettre à profit une tentative générale de restauration de la religion, qui avait été réprimée aussi radicalement que possible par le communisme.

Le Führer affirma du reste qu'après la guerre il prendrait les mesures nécessaires contre les Églises ; il pensait que plus tard ce serait difficile à un autre que lui de le faire, mais qu'il pouvait encore y réussir en vertu de son autorité[2].

En tous cas, même à ce moment, Rosenberg proposa au Commissaire du Reich de prendre les mesures nécessaires pour limiter l'influence des organismes religieux qui avaient été rétablis. Cinq jours après l'entrevue mentionnée, le 13 mai 1942, Rosenberg faisait part au Commissaire du Reich de l'*Ostland* de la lettre suivante :

« On était parti du point de vue qu'il ne devait exister dans les régions occupées de l'Est aucune association religieuse qui, par le détour de la pastorale, puisse créer des groupements politiques dirigés contre l'administration allemande. Il convient, dans l'intérêt spirituel des différents peuples de l'Est, que ceux-ci soient dirigés dans leurs activités religieuses par des personnes appartenant à leur peuple et non par des personnes d'autres Églises ou sociétés religieuses. Il faut donc tendre en principe à ce que les sociétés religieuses limitent leur action à une circonscription régionale...

1. *Vermerk über eine Unterredung mit dem Führer im Führerhauptquartier am 8.5.42, Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal.* Doc. 1520-PS, vol. XXXVII, Nuremberg, 1947-1949, p. 286.
2. *Ibid.*

L'Église orthodoxe russe ne doit pas exercer sa domination sur les fidèles orthodoxes blancs-ruthènes, mais il faut amener l'Église orthodoxe russe à se limiter au territoire proprement russe et à ne pas empiéter sur une autre région, compte tenu des difficultés actuelles, notamment dans le domaine linguistique. Il y aurait ainsi en Ruthénie blanche une direction orthodoxe blanc-ruthène, une autre orthodoxe russe et une autre catholique romaine, la direction blanc-ruthène ayant la priorité.

Pour l'Ukraine également, il faut tendre en principe à ce que chaque circonscription possède sa direction propre, même pour les Églises qui ont des fidèles de plusieurs circonscriptions. Dans les territoires mixtes, on suivra le processus indiqué pour la Ruthénie blanche, de manière à traiter séparément l'Église orthodoxe russe, l'Église ukrainienne et l'Église ukrainienne unie, qui possèderaient chacune leur direction propre. La priorité est à accorder aux sociétés religieuses ukrainiennes, excepté dans les agglomérations purement russes...

Pour ce qui regarde l'Église autocéphale ukrainienne, il faut tenir compte de ce que cette Église est le plus puissant instrument pour endiguer l'extraordinaire influence de l'Église de Moscou, qui s'étend même sur une partie des Balkans. Sans qu'on reconnaisse *officiellement* une autorité unique, les relations entre circonscriptions empêchent une dispersion qui mène à la paralysie, tout en évitant d'autre part le danger d'une formation de forces politiques...

Ce règlement assure d'une part la liberté religieuse qu'il vise, mais d'autre part il empêche la formation de sociétés religieuses à tendance politique ; avant tout il rend impossible dans les pays occupés l'influence de l'Église orthodoxe russe, porteuse de l'idée de l'impérialisme russe. D'après la situation dans l'Est, il est toujours possible que des différends religieux surgissent parmi les sectes et sociétés religieuses [1] ».

Les deux commissaires du Reich, après réception de la lettre de Rosenberg, publièrent des ordonnances analogues en juin 1942 [2].

1. « Den Reichsminister für die Besetzten Ostgebiete an *a*) den Herrn Reichskommissar für das Ostland, Gauleiter Hinrich Lohse, Riga ; *b*) den Herrn Reichskommissar für die Ukraine Gauleiter Erich Koch, Rowno ». 13 mai 1942. YIVO-Yidisch Scientific Institute, New-York, chiffre Occ. E (Ch)-4. Dans le document, ces quatre pages sont signées par Rosenberg lui-même,

2. *Verordnung über Rechtverhältnisse des Reichskommissars für das Ostland*, N. 30, Jahrg 2. Ausgegeben in Riga am 20 Juni 1942. — Une

Évidemment ces ordonnances ne soufflent mot de l'esprit de la politique allemande par rapport à la religion et à l'Église russe orthodoxe. Il y est prescrit à toutes les communautés religieuses de se faire enregistrer officiellement auprès des autorités de l'occupation dans le délai d'un mois. A tous les organismes religieux, on fait savoir qu'il est défendu de s'occuper de quelque politique que ce soit. Il n'est pas possible dans un court article d'analyser toutes les modifications ni toutes les nuances de la politique allemande telle qu'elle a été esquissée ci-dessus concernant l'Église russe. Les interdictions de créer des organismes ecclésiastiques qui s'étendaient au-delà du Gouvernement général ne purent être entièrement appliquées. De plus, les autorités militaires avaient souvent leur propre politique concernant les choses religieuses, et tenaient peu compte du ministère oriental. Cependant on suivait généralement les grandes lignes indiquées par Rosenberg

Mais il est clair que, durant la guerre en tous cas, les deux partis adverses avaient l'un comme l'autre l'intention d'anéantir l'Église russe orthodoxe en cas de victoire ; ils ne pouvaient cependant pas ne pas tenir compte de la mentalité du peuple russe à ce moment.

En outre, Hitler aussi bien que Staline devaient essayer de se faire de l'Église russe un allié dans la lutte et dans la propagande contre leur adversaire. Cette dernière circonstance mit l'Église russe dans des conditions relativement favorables.

IV. La vie religieuse sous l'occupation allemande

Voyons maintenant ce qui s'est passé après le 22 juin 1941 dans les territoires occupés par les Allemands. On devrait pour bien faire diviser la description de ces événements en deux paragraphes : 1° la vie religieuse des populations occupées et 2° la création des juridictions ecclésiastiques qui ont concrétisé le mouvement religieux. Ce second thème sera ici réduit au

photocopie se trouve dans nos archives personnelles. Une ordonnance analogue fut publiée avec la signature du Commissaire du Reich pour l'Ukraine le 1er juin 1942.

minimum, et nous nous contenterons de l'exposer sous une forme générale, en nous concentrant davantage sur le premier.

Ne pouvant renfermer les organismes ecclésiastiques dans les cadres du Gouvernement général, les Allemands réussirent quand même à diviser l'Église russe du territoire occupé en quatre secteurs :

1. Le Nord, depuis Porchov jusqu'à Ostrov, avec Pskov comme centre, fut soumis à l'exarque Serge (Voskresenskij) qui s'était soustrait à l'évacuation, et avait également sous sa juridiction les paroisses russes de Lithuanie, de Lettonie et d'Esthonie.

2. Plus loin, dans la région biélorussienne, une Église orthodoxe biélorussienne fut instaurée avec extension de sa juridiction sur le pays de Smolensk, de Brjansk et de quelques autres régions encore.

3. Plus au Sud, en Ukraine, deux Églises furent organisées, qui se disputaient leur influence dans la même région ; l'Église autonome, cherchant à garder ses liens avec l'Église russe orthodoxe, et l'Église autocéphale, séparatiste.

4. Enfin dans la région dite Transnistrie, c'est-à-dire en Bessarabie et dans les pays avoisinants, y compris Odessa, qui d'après les projets allemands relatifs à la division de l'URSS devaient revenir à la Roumanie, les paroisses furent tout simplement soumises à l'Église roumaine orthodoxe.

En dehors de ces divisions bien déterminées, il y eut encore — chose très importante pour comprendre la situation — une division de fait, selon les étapes militaires suivant lesquelles le mouvement religieux et l'organisation de l'Église se développa assez naturellement, les régions proches des frontières étant plus confuses.

1. *Pays baltes et région de Pskov.*

Au moment de l'occupation des pays baltes par les Allemands, l'exarque du patriarche de Moscou, le Métropolite Serge Voskresenskij, s'était caché dans les caves de la cathédrale de Riga.

C'est ainsi qu'il put échapper à l'évacuation forcée [1]. Le chef de l'Église esthonienne, le métropolite Alexandre, et le chef de l'Église orthodoxe lithuanienne, le métropolite Augustin, qui, au temps de l'occupation soviétique avaient été obligés de se soumettre à l'exarque de Moscou et avaient ensuite échappé à l'évacuation soviétique, se séparèrent de cet exarque. Ils entraînèrent à leur suite les paroisses qui se composaient en majorité d'orthodoxes lithuaniens et esthoniens, mais qui, en tant que paroisses où dominait l'élément russe, étaient auparavant soumises à l'exarque Serge [2].

Aussitôt après l'arrivée des Allemands, l'exarque Serge fut arrêté, puis bientôt relâché. Il prit une position d'inimitié implacable à l'égard du pouvoir soviétique en URSS, mais de fidélité au Patriarcat. Cette position, qui était tout d'abord acceptable aux Allemands, devint complètement inacceptable pour eux après l'élection du gardien du trône patriarcal à Moscou, le métropolite Serge (Stragorodskij), à la dignité patriarcale proprement dite, le 8 septembre 1943. Le 28 avril 1944, l'exarque Serge, qui malgré tout maintenait sa fidélité envers le patriarche, fut assassiné par des terroristes inconnus sur la route de Vilna à Riga.

Aussitôt après l'arrivée des Allemands et sa libération de l'emprisonnement, l'exarque Serge obtint l'autorisation d'envoyer une mission ecclésiastique dans la région de Pskov occupée par les Allemands. De nombreux membres de cette mission se trouvent actuellement dans l'émigration, et nous avons eu l'avantage de nous entretenir avec deux d'entre eux. La petite revue ecclésiastique *Po stopam Christa (A la suite du Christ)*, publiée à Berkeley en Californie a fait paraître dans les n°s 50-53 de l'année 1954 les *Mémoires d'un missionnaire*, dues à l'archiprêtre Alexis Ionov. De ces mémoires et d'entretiens personnels avec l'auteur, voici ce qui résulte.

1. On trouvera des détails caractéristiques concernant le Métropolite Serge dans W. ALEXEEV, *l. c.*, p. 85-97.

2. Nous avons rassemblé une documentation intéressante sur la lutte des différents groupements orthodoxes dans les pays baltes. Malheureusement, il ne nous est pas possible d'exposer ici une question aussi complexe. Un chapitre spécial sera consacré à cette situation dans notre ouvrage en préparation sur l'Église russe durant l'occupation allemande.

La mission partit pour Pskov en août 1941. Elle se composa tout d'abord de 15 prêtres. « Le pays immense du côté Nord, de Petrograd à Opočka avait été changé par le gouvernement soviétique en un désert sans église » (*l. c.* nº 50, p. 11). Dans toute la région où la mission travailla il n'y avait pas une seule église ouverte à ce moment, tandis que dans la seule ville de Pskov il y en avait 44 avant la révolution. A Pskov les missionnaires ne trouvèrent plus que deux prêtres qui avaient la vie sauve, mais qui moralement et physiquement, avaient été réduits à un épuisement complet.

La première église ouverte à Pskov fut la cathédrale de la Ste-Trinité, célèbre dans l'histoire. Elle peut contenir quelques milliers de fidèles et, dès les premiers services religieux, elle fut pleine à craquer. Les gens venaient au-devant des missionnaires dans les rues dès leur arrivée et leur demandaient la bénédiction. Bientôt la population elle-même commença à réparer les églises dans les faubourgs de Pskov, demandant qu'on lui envoie des prêtres. Les fidèles venaient par centaines se confesser, et on dut organiser des confessions générales.

Les mêmes scènes se reproduisirent dans la ville d'Ostrov où l'auteur que nous avons cité, le P. Alexis Ionov, fut envoyé. La cathédrale d'Ostrov avait été transformée en dépôt de blé ; elle était sale et délabrée. On fit donc les offices dans l'église du cimetière qui avait moins souffert. Des centaines de gens ne pouvaient y assister, en raison de l'exiguïté du local. Ici encore les fidèles entreprirent de réparer la cathédrale, et, dans les premiers mois après la réouverture, on pouvait y compter à chaque liturgie de 500 à 800 communions. Il arriva plusieurs fois que 80 personnes furent baptisées en même temps. Les offices commençaient d'ordinaire vers 7 heures du matin ; venaient ensuite d'autres cérémonies qui se prolongeaient jusque vers 4 heures. De plus, bien avant les offices, la foule envahissait déjà l'église. Peu à peu 15 églises furent ouvertes dans la région d'Ostrov. Partout où la mission de Pskov travaillait, le même phénomène se reproduisait. D'après une estimation approximative, près de 50.000 enfants d'âges divers furent baptisés dans les premiers mois dans les régions où la mission travaillait.

Un autre prêtre, le P. I. raconte ce qui suit.

« Quand nous arrivâmes à Pskov au mois d'août 1941, les paroissiens venaient à notre rencontre dans les rues, les larmes aux yeux, nous demander la bénédiction. Durant le premier service dans la cathédrale, tous les fidèles se confessèrent. Il nous semblait que ce n'était pas tant les prêtres qui étaient venus réconforter les fidèles, mais que c'était le peuple lui-même qui nous réconfortait. Parmi les fidèles, les gens d'âge moyen étaient en majorité, mais il y avait également des jeunes » [1].

Bientôt le P. I. fut envoyé à Gdov, à peu près à 100 km au nord de Pskov. Il s'y rendit à cheval en deux semaines de temps, visitant une quarantaine d'églises. Elles étaient ou fermées ou détruites. Là où il y avait moyen de les réparer, le peuple s'y employa aussitôt. L'esprit du peuple était tellement religieux que souvent on se demandait, ainsi que le raconte le P. I., si la persécution avait passé par là ; il semblait que l'atmosphère elle-même était pénétrée de ferveur religieuse. La jeunesse revint vite à la foi. La communion après la liturgie durait généralement plus longtemps que la liturgie ; on atteignait le chiffre de 500 à 600 communions. A Pskov, à la fête de l'Épiphanie, en janvier 1942, 10.000 fidèles prirent part à la procession, sur les 25.000 environ demeurés dans la ville. Dans toute la région où la mission travailla, il n'y avait eu qu'une seule église ouverte jusqu'au début de la guerre à Gdov.

Les services religieux duraient de 6 heures du matin à 10 heures du soir. On baptisait des enfants jusqu'à l'âge de 16 ans. On put amener au baptême de 25 à 30 ou même 100 enfants à la fois. D'août à novembre 1941, le P. I. baptisa personnellement 3.500 enfants.

Des jeunes filles chantant dans une chorale allaient parfois dans d'autres paroisses dépourvues de chantres, et faisaient ainsi jusqu'à 25 à 30 kilomètres à pied. Même zèle pour la restauration et la décoration des églises. Durant les sermons, le peuple gémissait et pleurait, et remerciait à haute voix les prédicateurs lorsque tout était terminé.

1. Extrait des notes de l'entretien du P. I. (Archives personnelles de l'A.).

Le travail de la mission s'étendit à Pskov, Ostrov, Porchov, Opočka, Gdov et Luga. Il n'y eut pas moins de 300 paroisses qui furent ouvertes dans cette région

Une description des premiers services religieux à la cathédrale de Pskov a été faite par le journaliste russe émigré N. Fevr, qui était à Pskov en 1941. Il y avait selon lui, dans la cathédrale, surtout des personnes âgées, peu de jeunes et peu d'enfants [1].

Le propoprêtre Alexis Ionov a fait remarquer, tant dans ses témoignages oraux que dans ses mémoires mentionnées ci-dessus, que la jeunesse ne revint pas tout de suite à l'Église, mais, le moment venu, elle le fit avec conviction et sincérité. Un témoignage de deux membres de la mission est particulièrement intéressant. Ceux-ci nous racontèrent comment d'anciens pédagogues soviétiques, qui avaient été forcés jadis de mener la campagne antireligieuse, revinrent presque tous à l'Église. En beaucoup d'écoles de la région de Pskov, l'enseignement de la religion fut réintroduit. L'opinion du clergé fut que, avant le retour des armées soviétiques, le « désert religieux du pays de Pskov avait été presque entièrement christianisé, et que si la mission avait pu travailler quelques années encore, le pays n'aurait été en rien inférieur, au point de vue de la vigueur de l'Orthodoxie, au temps de la pleine prospérité de la culture chrétienne en Russie ».

Cependant, tous les témoignages allégués jusqu'ici se basent sur les informations de prêtres orthodoxes membres de la mission de Pskov et qui, pour des raisons faciles à comprendre, ont pu brosser un tableau trop flatteur. Essayons de comparer ces données avec des informations neutres, ou même plutôt hostiles à l'Orthodoxie, provenant des sources allemandes.

En vue de la préparation du procès de Nuremberg, on a rassemblé une quantité de documents tirés des archives allemandes. Une partie de ces documents fut publiée. D'une autre partie, on ne fit que des photocopies qui sont gardées en quelques grandes archives ou bibliothèques, les unes à l'université de Yale, les autres à l'université de Cologne et d'autre enfin à Alexan-

1. N. K. Fevr, *Solnce voschodit na zapade* (Le Soleil se lève à l'Occident). Ch. 7, Buenos-Ayres, 1950, p. 71-78.

dria près de Washington, dans les archives des documents amenés d'Allemagne après la guerre.

Parmi ces photocopies, ce sont surtout les *Mémoires* de la *Sicherheitspolizei* et de la *S. D.* qui nous intéressent. Ils ont donné en effet à la direction de l'Allemagne nationale-socialiste des témoignages systématiques sur tous les pays occupés par les Allemands, y compris également sur les territoires de l'URSS. Dans ces Mémoires, on s'est pas mal occupé de la situation de l'Église dans les pays baltes, dans la Russie blanche et en Ukraine. Pour la région de Pskov, ils nous donnent malheureusement peu de renseignements. Mais ce que nous avons pu trouver confirme pleinement le tableau esquissé par les prêtres orthodoxes.

Déjà dans les rapports du 26 juillet 1941 nous lisons que dans la ville d'Ostrov il y avait beaucoup d'exilés et de mécontents du régime soviétique, ce qui n'était pas le cas à Porchov, mais que, là aussi cependant, les plus âgés parmi les habitants se réjouirent de voir les églises se rouvrir et de pouvoir montrer ouvertement leurs sentiments religieux [1]. Comme tous les Mémoires portent le même titre, nous ne donnerons que leur date et leur numéro. Dans le Mémoire 165 du 6 février 1942, on lit que les Allemands ont rendu à l'Église orthodoxe l'icone miraculeuse de Notre-Dame de Tichvin et que 2.000 personnes ont assisté à cette restitution.

Dans une lettre au Ministre des pays occupés écrite par le Dr. Leibbrandt en novembre 1941, sans indication précise de la région, mais selon toute vraisemblance dans le secteur précis de Pskov, nous lisons :

« Une instruction spéciale sera donnée pour les questions de religion, d'Églises et d'éducation. Il suffit de noter ici que le Grand-Russien est particulièrement accessible aux questions religieuses, tout autant que jadis. Les églises sont fréquentées par la population d'une manière spontanée. Il n'y a que peu de clergé ancien. Le nouveau qui vient de la partie orientale, s'appelle volontiers « missionnaire » [2].

1. *Der Chef Sicherheitspolizei und S. D.* Ereignissemeldung URSS. N. 17. Berlin, 9 juillet 1941.

2. « Leutnant Dr. Leibbrandt an den Reichsminister für die besetzten Ostgebiete » Novembre 1941, Königsberg, 1941. Dans la même coll. de photocopies.

Plus loin, le Dr. Leibbrandt qui visita la région, spécialement au point de vue médical, parle du sérieux de la famille russe et de la haute moralité de la femme, qui mettait, dit-il, les soldats et les officiers allemands dans une situation « fort difficile ».

Ainsi donc, dans l'ancienne région frontalière de l'URSS (pays de Pskov), région où la bolchévisation de la population s'était faite avec une vigueur particulière, — on y avait fermé les églises de force — l'Orthodoxie avait été restaurée presque entièrement par un travail poursuivi par la Mission durant plus de trente mois. On peut se demander pourquoi les Allemands n'ont pour ainsi pas arrêté le processus de christianisation, qui était contre le désir d'Hitler et les directives de Rosenberg. Tant qu'il fut en vie, l'exarque Serge en effet ne rompit pas ses relations officielles avec le patriarcat de Moscou. De plus, l'ensemble des documents que nous ne citons pas ici montre bien qu'en 1942, au moment de l'enregistrement des paroisses dans les pays baltes, les autorités allemandes aidèrent au renforcement de la juridiction de l'exarque Serge aux dépens des paroisses du métropolite esthonien Alexandre, et du métropolite lithuanien Augustin, lesquels, après l'arrivée des Allemands, avaient dénoncé leur propre soumission forcée à Moscou. On trouve, sur le motif principal de cette étrange conduite des autorités occupantes, une note secrète à propos d'une délibération auprès du directeur du Ministère, Leibbrandt, du 18 juin 1942, ainsi libellée :

« Le directeur ministériel Leibbrandt déclara, à la suite du rapport du soussigné, que, suivant le procès-verbal du 15 juin 1942, un morcellement total des Églises d'après les appartenances raciales n'était pas prévu, pour autant que ce morcellement ne serait pas nécessité dans le cadre de nos préoccupations politiques. En particulier Leibbrandt est d'accord avec nous pour dire que l'Église orthodoxe, en Esthonie, Lettonie et Lithuanie doit être considérée comme étrangère à la terre. Toute indépendance d'une Église orthodoxe ou esthonienne serait indésirable, parce que ces Églises pourraient se soustraire ainsi d'autant plus facilement à l'accusation d'être des institutions de la culture russe étrangère et contrecarrer l'adhésion de ces peuples à l'Europe centrale... Le but de la politique à l'égard de l'Église orthodoxe dans les trois circonscriptions baltes doit être maintenu. Ce bnt est d'écarter un jour cette Église, avec ses ressor-

tissants russes de l'espace balte, et de la ramener dans la circonscription de Moscou, tout en encourageant les fidèles baltes à quitter cette Église » [1].

2. La situation de l'Église en Russie blanche.

Dans le document que nous venons de citer, il y a, en dehors des précisions concernant la politique allemande dans les pays baltes, des précisions analogues pour la Russie blanche, soumise au même commissaire du Reich de l'Est :

« Le directeur ministériel Leibbrandt admettait en outre, en plein accord avec notre conception, qu'on limite les changements d'organisation de la situation ecclésiastique dans l'Est à ce que l'Église orthodoxe et l'Église catholique de la Ruthénie blanche se développent en dehors de l'influence des forces polonaises ou russes. Il faudrait donc définitivement que ni l'archevêque orthodoxe de Vilna ni l'archevêque catholique ne puissent exercer aucune action eux-mêmes ou par l'intermédiaire de leurs organismes en Ruthénie blanche » [2].

Notons ici que les Allemands avaient diminué la Russie blanche à l'Ouest et l'avaient agrandie vers l'Est aux dépens des gouvernements de Brjansk et de Smolensk.

« En 1939, il n'y avait plus d'évêques dans la Russie blanche », écrivait l'archevêque Venedikt (Benoît) aujourd'hui décédé, dans son rapport pour le synode épiscopal de l'Église russe orthodoxe à l'étranger, tenu en 1950 et publié dans *Cerkovnaja Žisnj*. Plus loin nous lisons :

« Vers la fin du mois de juin 1941 commença la guerre soviético-allemande, qui entraîna, au mois de juillet de la même année, l'occupation de toute la Russie blanche par les Allemands. Il n'y avait dans ce territoire que le métropolite Pantéléimon avec son vicaire, l'évêque Benoît [3]. Le métropolite se trouvait dans la partie occiden-

1. Vermerk. Riga, den 19 Juni 1942, p. 1-2. — YIVO-Yidish Scientific Institute de New-York., Occ. E (Ch)-4. Parmi les présents, figuraient le conseiller ministériel Burmeister, le Dr. Braütingam et le Dr. Kleist.

2. Même document que ci-dessus, p. 2.

3. Sous Hitler, par ordonnance du ministère de l'Est confié à Rosenberg, la Poliésie, capitale Pinsk, dont le diocèse avait pour ordinaire l'évêque Alexandre (Inozemcev), fut bientôt unie à l'Ukraine. (Note de l'archevêque Benoît).

tale, tandis que la Russie blanche orientale était sans clergé et sans évêque. Par l'intermédiaire de l'évêque Benoît, le métropolite Pantéléimon reçut du commandement militaire allemand la permission d'organiser l'Église orthodoxe en Russie blanche en tant que chef de cette Église. Il faut noter à ce propos que, durant les pourparlers, le commandement allemand posa comme condition au métropolite Pantéléimon 1° qu'on organise l'Église orthodoxe indépendamment de tout lien avec Moscou ou Varsovie ou Berlin ; 2° que l'Église porte le titre d'Église biélorussienne autocéphale orthodoxe nationale ; 3° qu'elle soit gouvernée par ses propres canons, l'autorité allemande n'intervenant pas dans sa vie intérieure ; 4° que le prône, l'enseignement de la religion et l'instruction ecclésiastique se fassent au vu et au su de l'autorité allemande ; 6° que le statut de l'Église biélorussienne orthodoxe autocéphale nationale soit soumis à l'autorité allemande ; 7° que les offices divins se fassent en slavon ecclésiastique »[1].

Le métropolite Pantéléimon accepta ces propositions avec une clause qui les anéantissait pratiquement : la séparation ne pourrait intervenir qu'après l'organisation définitive de l'Église biélorussienne, lorsque celle-ci serait prête pour une autocéphalie, et qu'elle pourrait se rendre telle canoniquement, c'est-à-dire avec l'autorisation de l'Église russe. Nous apprenons, d'autre part, de ce même rapport de l'archevêque Benoît que :

« A la fin du mois de novembre 1941, le métropolite Pantéléimon arriva à Minsk avec l'évêque Philothée nouvellement sacré à Žirovicy, et entra en fonction avec le titre d'archevêque de Minsk et métropolite de toute la Russie blanche. L'archevêque Benoît fut nommé à la tête du diocèse de Belostok-Grodno qui passait à la Prusse, et devint par le fait même un exarchat autonome de l'Église biélorussienne. »

A Minsk, le métropolite Pantéléimon commença une lutte contre les Biélorussiens amenés par les Allemands de l'ancienne Pologne.

« Dans leur lutte avec le métropolite Pantéléimon, les Allemands de l'ancienne Pologne dressèrent contre lui les commissaires allemands qui l'écartèrent de la direction de l'Église le 1er juin 1942. Ayant

1. HEYER, *l. c.*, p. 219.

passé la direction de la métropolie et du diocèse à l'archevêque Philothée (Narko), selon les exigences des Allemands, il fut exilé dans un monastère abandonné et à moitié en ruines, dans le village de Ljady à 40 km de Minsk. Après avoir vécu là jusqu'au mois de décembre 1942, il fut transféré dans la ville de Vilejka, et placé sous la surveillance du *Sicherheitsdienst* où il devait chaque jour signer une feuille de présence. Ce n'est que le 16 mai 1943 qu'il fut libéré et qu'on l'autorisa à rentrer à Minsk ».

Vers le même temps, une reconstruction massive d'églises eut lieu dans toute la Russie blanche sans que l'administration centrale de l'Église y participât. Voici le tableau qu'en a fait l'archevêque Étienne, nommé à Smolensk, dans son rapport au métropolite Pantéléimon pour la période de 1942 à 1944. (Une copie de ce rapport nous a été remise par l'archevêque Étienne lui-même, et se trouve dans nos archives privées) :

« Situation dans le diocèse de Smolensk depuis le 20 décembre 1942, jour de l'arrivée dans cette ville de l'évêque Étienne, jusqu'au 1er janvier 1944 :

La cathédrale de Smolensk fut ouverte pour les offices, et consacrée le 1er février 1942, par l'archiprêtre Paul S. Elle avait été jusqu'alors affectée à la conservation des pièces de musée, et l'archiprêtre S. en était le gardien. En 1943, les églises suivantes furent rouvertes, et leurs paroisses réorganisées : L'église des tranchées (sur l'emplacement des tranchées de la guerre de 1812) ; l'église Saint-Guriy ; Notre-Dame de Tichvin et l'église de Tous les Saints. Pour la restauration des églises en d'autres centres, on nomma des doyens : pour les paroisses de la ville de Krasnyj, l'archimandrite Serafim R. ; dans la ville de Roslavlj, pour les 7 paroisses de cette ville, l'higoumène Ambroise S. ; pour la ville de Brjansk, et ses 12 paroisses, l'archimandrite Paul M. ; pour la ville de Mstislavlj et ses 5 paroisses, l'archiprêtre Alexandre P. ; pour la ville de Vjazjma et ses 8 paroisses, l'archiprêtre Eugène L. ; une paroisse dans chacune des villes de Demidov, Dorogobuž, Gžatsk, Ržev et Karačev. Afin de préparer ceux qui désiraient travailler pour l'Église, on avait ouvert des cours à Smolensk et à Karačev. Des administrations diocésaines travaillaient à Mogilev et à Vitebsk. A Mogilev il y avait 3 paroisses dirigées par l'archiprêtre Constantin R. (églises des Trois Docteurs, de Saint-Michel Archange,

et du cimetière). En plus il y avait des doyennés : à Orša, avec 10 paroisses, sous la conduite de l'archiprêtre Basile S. ; à Šklov avec 7 paroisses ; enfin à Borisov, avec 21 paroisses, ainsi qu'une paroisse dans le village de Berezino, aux soins de l'archiprêtre Jean S. Un monastère d'hommes fut rouvert dans le village de Belyniči ; à Vitebsk, l'administration diocésaine fut dirigée par l'archimandrite Modeste D. Dans cette dernière ville il y avait 2 paroisses et 7 autres dans les environs. Il faut mentionner en plus le doyenné de la ville de Lepel, avec 9 paroisses, aux soins de l'archiprêtre Constantin P. Dans la ville de Polock, il y avait une paroisse et un Couvent de femmes, sous le vocable de Sainte-Euphrosine aux soins du prêtre D. La retranslation solennelle à Polock des reliques de sainte Euphrosine, qui, elles, se trouvaient à Vitebsk depuis 25 ans eut lieu le 23 mai 1943. Le nombre des prêtres augmentait, surtout grâce à l'arrivée des ecclésiastiques venus de la zone soviétique. De nouvelles ordinations se faisaient, après élection et sur garantie des conseils paroissiaux, parmi les anciens instituteurs. En ce qui concerne le niveau moral des prêtres, ceux-ci étaient grâce à Dieu, et malgré les difficultés de la guerre, tout à fait dignes de leur fonctions. Quant aux populations, on n'en peut dire que du bien. Les gens ouvraient eux-mêmes les paroisses sans aucune pression d'en-haut et montraient beaucoup de zèle et de générosité. Ainsi donc, lorsque la question de la restauration de la religion par les autorités allemandes est soulevée, j'affirme — et je le ferai toujours — qu'une telle restauration est et sera faite demain par n'importe quelle autorité reconnue du peuple. Les baptêmes et les mariages étaient sans nombre. Les confessions générales aussi. Pour montrer la haute moralité de la population, remarquons que les Russes allaient jusqu'à cacher les enfants juifs, et s'il le fallait, les inscrivaient parmi leur famille et les faisaient baptiser sous leur nom ».

(s.) : Archevêque Étienne, 24 mars 1954.

Il est vraisemblable que l'absence de relations régulières entre les paroisses et l'administration diocésaine influa quelque peu sur l'ensemble des renseignements de l'évêque Étienne. Il dit par exemple dans son rapport qu'il y avait à Polock 2 églises ouvertes ; or nous savons avec certitude qu'il y en avait 4.

Nous avons eu beaucoup de détails sur la renaissance de l'Orthodoxie à Smolensk par le prêtre P. A., qui demeura dans la

ville jusqu'après l'arrivée des Allemands. Au moment même de leur arrivée, il n'y avait à Smolensk, pour les 150.000 habitants, qu'une seule église ouverte. Et on n'est pas sûr qu'on y faisait encore les offices. La ville avait beaucoup souffert, car le front passait le long du Dniepr, qui divise la ville en deux. Malgré l'évacuation de la population et de nombreuses pertes de vies humaines, il y resta 30.000 habitants, et 4 églises furent ouvertes aussitôt. Mais ceci ne caractérise pas encore la renaissance religieuse. Le fait le plus marquant à ce point de vue fut le baptême en masse des enfants, depuis les tous petits jusqu'aux jeunes gens de 17 et 18 ans. Après avoir baptisé tous les enfants de la ville, les missionnaires commencèrent à baptiser ceux des villages. Ils s'arrêtaient en un endroit, et baptisaient tous les enfants des environs, passant en moyenne une semaine dans chaque endroit, et administrant le baptême à 150 ou 200 personnes par jour. Parfois, près des maisons où s'arrêtait le prêtre, il y avait de 100 à 150 chars de paysans. On comprend alors que les prêtres manquassent pour les paroisses nouvellement organisées. On en trouva 8 ou 10 qui se cachaient, sous le gouvernement soviétique, dans la région de Smolensk. Après l'arrivée de l'évêque Étienne, on ordonna, durant les 7 mois qui suivirent, près de 40 prêtres pour cette seule région. En septembre 1942, 30.000 livres de prières furent imprimés ; ils furent vite complètement épuisés.

Selon les informations du P. A., dans les régions où l'on pouvait agir librement, 75 % des églises étaient rouvertes. Le mouvement des résistants gênait sans doute l'ouverture de nouvelles églises. Les chefs communistes des groupes de résistants poursuivirent et tuèrent les prêtres orthodoxes jusqu'au mois de septembre 1943 (jusqu'à la visite du métropolite Serge à Staline). Ce ne fut qu'après l'inauguration d'une nouvelle politique ecclésiastique en URSS que les relations entre les communistes et le clergé changèrent, et elles le firent brusquement. A ce moment-là, l'administration diocésaine fut transférée à Borisov par suite de l'approche du front militaire. Elle y demeura jusqu'au printemps 1944, et restaura 70 % des paroisses d'avant la révolution.

Si le rapport de l'évêque Étienne minimise un peu le nombre des églises restaurées, les renseignements données par le P. A. tracent au contraire un tableau caractéristique pour les régions les plus favorisées. Il ne faut pas oublier qu'à Vitebsk, par exemple, il y avait avant la révolution 20 églises, et que 2 seulement furent rouvertes sous l'occupation allemande. Malheureusement, il n'existe aucune statistique systématique sur la situation de l'Église en Russie blanche. D'autre part, un clergé très clairsemé dans des églises très peu nombreuses réussit à desservir toutes les populations environnantes, et put en général baptiser tous les enfants. Par suite de ces baptêmes en masse et des confessions générales, les 2 églises de Vitebsk étaient arrivées à faire ainsi tout le travail des 20 églises d'avant la révolution. En outre, 70 % des églises d'avant-guerre furent rouvertes à Polock, où, pour 10 à 15.000 habitants, il y avait 4 églises en service.

Ainsi donc, dans la Russie blanche, dans la région de Smolensk et de Brjansk, tout se passait comme dans la région où travaillait la mission de Pskov.

Les Mémoires de la police allemande dont nous avons parlé donnent heureusement plus de détails à propos de la Russie blanche que sur la région de Pskov. Par une coïncidence étrange, ils apportent les détails les plus minutieux sur la situation à Smolensk et à Borisov, qui sont les régions que nous connaissons le mieux par les rapports de l'évêque Étienne et du P. A. Il se peut que cela provienne de la présence dans ces villes de l'administration diocésaine de l'archevêque Étienne.

Le premier aperçu sur la situation de l'Orthodoxie en Russie blanche se trouve dans le Mémoire 36 du 28 juillet 1941. Il note que des prêtres orthodoxes venus de Volkovysk ont officié à Minsk dans l'église du cimetière ; 2.000 fidèles ont assisté à la cérémonie et 45 enfants ont été baptisés.

Le Mémoire 73 du 4 septembre 1941 note l'intérêt des Russes et des Biélorussiens pour l'Orthodoxie, ce qui s'est traduit à ce moment par l'ouverture d'un grand nombre d'églises. On y met également en évidence une dispersion irrégulière des prêtres dans les régions occupées, fait interprété par les témoignages

allemands comme un indice de la mauvaise organisation des églises biélorussiennes.

Le Mémoire 107 du 8 octobre 1941 note le fait des baptêmes d'enfants en masse, et souligne le sentiment religieux de la population.

Enfin, le Mémoire du 12 décembre 1941 donne les résultats d'un recensement de la population de Smolensk. La question d'appartenance aux Églises faisait l'objet de ce recensement. En voici les résultats :

Orthodoxes	24.100	94,6 %
Catholiques	849	3,4 %
Luthériens	259	1,0 %
Mahométans	24	0,1 %
Sans Église	201	0,8 %

Comme nous le voyons, ce recensement prouve que sur les 150.000 habitants de Smolensk, il en restait 25.000 ; mais ce qui étonne, c'est le pourcentage extrêmement faible de ceux qui se déclarent sans Église. On ne peut expliquer ce fait par la crainte des Allemands. En 1937, les Soviets furent obligés d'annuler un recensement semblable, parce que plus de 50 % de la population osa marquer sa fidélité à la religion. Le même dossier note la croissance du sentiment religieux à Vjazjma.

Des renseignements semblables sont donnés dans le Mémoire nº 180 du 13 mars 1942. Le recensement de la population de Borisov a donné ce résultat :

Orthodoxes	19.317
Catholiques	6.255
Évangéliques	130
Mahométans	23
Représentants d'autres religions et non-croyants	894

Comme on le voit, le nombre des orthodoxes est très important, et celui des non croyants très petit.

Il faut noter également dans ce Mémoire que la vie religieuse à Vitebsk a connu un certain fléchissement par suite du mouvement des résistants.

Enfin, le Mémoire du 5 juin 1942 contient un résumé de l'organisation de l'Église orthodoxe en Russie blanche.

« *Situation ecclésiastique en Ruthénie blanche.*

Dans le domaine ecclésiastique, le problème grand-russien a été posé ouvertement et en termes clairs. Pour séparer les Blancs-Ruthènes des Russes même dans les questions ecclésiastiques et les rendre indépendants, le Commissaire général a créé l'Église nationale et autocéphale orthodoxe de la Ruthénie blanche. Il est certain que cette Église est devenue le dépotoir de toutes sortes de prêtres de la Russie proprement dite...

Différentes déclarations et communications à l'intérieur même de l'Église nationale de la Ruthénie blanche ont montré clairement que le métropolite Pantéléimon et son groupe ont essayé de freiner le développement de l'Église nationale et autocéphale orthodoxe de la Ruthénie blanche russifiée. Ces russes de la Grande Russie n'ont eu la possibilité de se réunir qu'au moment de l'installation de l'église orthodoxe de la Ruthénie blanche qui avait pesé en un certain sens sur le gouvernement civil ».

Cette dernière citation est tellement claire qu'elle ne demande aucun commentaire. L'Église orthodoxe de la Russie blanche a non seulement restauré son organisation dans des circonstances très difficiles sous l'occupation allemande, mais elle a gardé son indépendance par rapport aux autorités d'occupation.

3. *La situation de l'Église orthodoxe en Ukraine.*

La restauration de l'Orthodoxie en Ukraine durant l'occupation allemande se fit aussi vite qu'à Pskov et en Russie blanche. La population avait les mêmes intentions que dans le nord de la Russie et en Russie blanche, mais l'organisation hiérarchique y était rendue difficile à cause de la lutte entre l'Église autonome et l'Église autocéphale. L'Église autonome se basait sur les canons et les décisions du concile de 1918-1919, qui accordait à l'Église orthodoxe ukrainienne une autonomie à l'intérieur de l'Église russe elle-même. L'Église autocéphale voulait par principe briser tout lien avec l'Église orthodoxe de Russie, et devint l'Église des Ukrainiens séparatistes.

La question des rapports entre les deux hiérarchies ukrainiennes et de leurs luttes est très compliquée et pleine d'épisodes dramatiques. Le problème ecclésiastique ukrainien fut posé aussitôt après la révolution de 1917. La lutte entre les deux tendances continua en URSS et en territoire polonais, compliquée encore par l'intervention des gouvernements des Soviets et de la Pologne. C'est pourquoi il est impossible de la décrire ici, d'autant plus que ce problème a été étudié déjà dans l'ouvrage de Fr. Heyer [1].

Nous devons cependant remarquer qu'à la tête des deux mouvements se sont trouvés des évêques orthodoxes qui, jusqu'en 1939, faisaient partie de la hiérarchie de l'Église orthodoxe de Pologne. A la tête de l'Église autonome, se trouvait le métropolite Alexis (Gromadskij) avec le titre d'exarque ; à la tête de l'Église autocéphale, le métropolite Polycarpe (Sikorskij) appelé administrateur.

Une tentative de réunion entre les deux hiérarchies eut lieu le 8 octobre 1942. Elle échoua, malgré un accord intervenu au début. Après la rupture définitive, qui survint le 7 mai 1943, le métropolite Alexis fut assassiné dans des circonstances fort mystérieuses [1]. Avant lui, au milieu de l'année 1942, les résistants ukrainiens tuèrent l'évêque Manuel (Tarnovskij), qui avait passé de l'Église autocéphale à l'Église autonome. A la p. 220 de l'ouvrage du Dr. Heyer, (annexe 87), nous trouvons une liste de plusieurs dizaines de prêtres de l'Église autonome assassinés par les résistants séparatistes.

La lutte entre les deux juridictions, non moins que les procédés employés n'étaient pas favorables à la renaissance religieuse, qui fut néanmoins massive.

La séparation de l'Église orthodoxe était au contraire très favorable à la politique allemande. Rappelons que selon la lettre de Rosenberg que nous avons citée, « il fallait séparer l'Église russe orthodoxe de l'Église ukrainienne orthodoxe et de l'Église ukrainienne unie, qui auront toutes les trois une direction séparée ».

La seule chose favorable dans cette lutte, fut l'augmentation du nombre des évêques. Déjà en 1942, l'Église autonome en comptait 16, et l'Église autocéphale 15.

1. HEYER, *l. c.*, p. 219.

Voyons maintenant comment se produisit la renaissance religieuse dans les milieux populaires de l'Ukraine. Voici une série de cas, extraits de l'ouvrage du Dr. Heyer (pp. 170-172).

Après le départ de l'armée russe, des prêtres apparurent dans presque toutes les villes de l'Ukraine. Ils y vivaient comme des exilés, ou ils travaillaient comme artisans. Ces prêtres vinrent dans les *Kommandanturs* allemandes et reçurent l'autorisation d'organiser les paroisses. Presque partout, il y avait des bâtiments d'églises qu'on pouvait aménager pour les offices. Ce furent généralement les églises des cimetières qui n'avaient été fermées qu'après 1937. Les premiers offices eurent lieu quelques jours après l'arrivée des Allemands. À Kamenec-Podolsk un vieux prêtre officiait dans l'église de l'Intercession dès le mois de juillet 1941. Un prêtre venu de Galicie avec les Allemands, commença à officier à Proskurov. Le 4 août, dans la cathédrale, de cette ville, officiait déjà un prêtre de la localité. A Vinnica officiait un vieux prêtre qui s'était caché dans le sous-sol de l'église du cimetière ; 3 autres prêtres se joignirent à lui. Vers le 1er septembre 1941, quand une liaison put être établie avec l'évêque de Volynie, ces prêtres avaient ouvert deux églises. A Žitomir, la première paroisse fut créée par un prêtre allemand catholique. L'église du cimetière de Žitomir devint ainsi église catholique, mais comme le service ressemblait à celui des Polonais, le peuple cessa d'y venir. A Odessa, se trouva également un prêtre qui commença les offices. A Poltava, le premier prêtre qui commença à officier travaillait durant le régime communiste comme maçon ; il officia pour la première fois le jour de l'arrivée des Allemands. Heureusement, ce prêtre énergique trouva la dernière église fermée par les bolchéviks en bon état, et put y officier. A Poltava, 5 églises furent ouvertes et 18 prêtres sortirent de leurs cachettes.

Le Dr. Heyer note également que certains non-croyants considérèrent l'arrivée des Allemands comme un châtiment venu de Dieu pour les punir de leur apostasie. On en vit aussi faire le signe de croix devant les croix blanches qui ornaient les tanks ennemis.

De tous côtés, le peuple inondait les églises ouvertes. Le

Dr. Heyer signale de nombreux baptêmes. Le prêtre qui avait ouvert la première église à Poltava baptisa durant les 16 premiers mois 2.500 enfants. Souvent on baptisait en même temps 120 ou 130 enfants. Des jeunes gens et des jeunes filles venaient se présenter eux-mêmes au baptême. D'autre part, les processions religieuses attiraient des foules énormes. A Dnepropetrovsk, par exemple, le jour de l'Épiphanie 1943, il y eut une foule de 60.000 personnes [1]. A Pâques les églises ne pouvaient pas contenir ceux qui étaient venus pour y prier. Tel est le tableau de cette renaissance religieuse.

Avant la révolution, selon les données du Dr. Heyer, il y avait dans le diocèse de Kiev 1.710 églises. Il n'en restait plus que 2 à l'arrivée des Allemands. Or, durant l'occupation, 410 paroisses autonomes furent ouvertes, et 298 autocéphales. D'après les renseignements que nous avons recueillis de la bouche de l'archevêque de l'Église autonome Pantéléimon, qui administrait alors le diocèse de Kiev, ce diocèse comptait, en 1943, 500 églises, ce qui fait, avec les paroisses de l'Église autocéphale, près de 50 % du nombre d'avant la révolution. Si l'on considère le nombre de prêtres, le tableau sera encore plus favorable. Le Dr. Heyer donne les chiffres suivants : 600 prêtres pour l'Église autonome, et 434 pour l'Église autocéphale. Avant la révolution il y avait, selon lui, 1.435 prêtres. Ainsi durant l'occupation, 72% du clergé fut reconstitué.

Toujours d'après le Dr. Heyer, 242 paroisses sur 1.200 furent rétablies dans le diocèse de Poltava : 140 autonomes et 102 antocéphales.

En Podolie, on restaura 600 paroisses autonomes sur les 1.500 qu'il y avait avant la révolution, c'est à dire 40 %. Dans le diocèse de Žitomir on rétablit 300 paroisses autonomes et 100 paroisses antocéphales sur les 800 d'autrefois, soit 50 %. Le Dr. Heyer ne donne malheureusement pas de statistiques plus détaillées, et personne ne peut le faire en ce moment. Les données correspondantes que nous avons pu recueillir d'autre part ne nous ont fait confirmer que ce que dit Heyer en ce qui concerne Žitomir et Vinnica, et nous permettent d'ajouter quelques

1. *Ibid.*, p. 208.

détails concernant Kiev. Il est curieux de remarquer que les statistiques du Dr. Heyer concernent la partie de l'Ukraine qui a été occupée assez longtemps. La partie orientale, la région de Charjkov, par exemple, demeura tout le temps proche du front. Les Allemands l'occupèrent ensuite, mais peu de temps, et aucune organisation stable ne put y être introduite. Cela eut sa répercussion sur l'ouverture des églises. Avant la révolution il y avait à Charjkov 30 églises. Il n'en restait plus qu'une avant la guerre. On put en ouvrir 2 en plus après l'arrivée des Allemands.

Les rapports allemands donnent une documentation assez riche en ce qui concerne l'Ukraine. Dans le Mémoire nº 26 du 18 juillet 1941, on lit, que, dans la région de Žitomir, la restauration des églises fermées par les communistes commença dès l'arrivée de l'armée d'occupation. Les offices divins attiraient une grande masse de la population et, dans ce nombre, on pouvait compter beaucoup de jeunes.

Le Mémoire nº 37 du 29 juin 1941 parle de nouveau de Žitomir et note que la population, en tous cas la vieille génération, était demeurée religieuse. Il est intéressant de noter que toute la population ukrainienne et une partie de la population juive étaient restées sur place. Le rapport fait remarquer plus loin que, après la fermeture des églises sous le gouvernement soviétique, des prêtres cachés et errants desservaient les populations des villages. L'expérience des régions occupées démontre ainsi l'échec complet de l'éducation antireligieuse en URSS.

Dans le Mémoire nº 43 du 5 août 1941, on note que dans la ville de Jampolj sur le Dniepr la population fit montre de son esprit religieux et en particulier de son attachement à l'Orthodoxie, malgré la fermeture de toutes les églises.

Dans le Mémoire nº 52 du 14 août 1941, il est dit que l'opinion suivant laquelle la jeunesse soviétique était athée, surtout dans les villages, est complètement erronée. Selon le Mémoire 117 du 18 octobre 1941, 95 % de la population ukrainienne était orthodoxe. L'Église autonome pro-russe comptait 55 % et celle de l'autocéphalie 40 %.

Le Mémoire 120 du 21 octobre 1941 donne un aperçu moins

optimiste. Selon l'opinion de l'auteur du rapport, la vieille génération de l'Ukraine tenait à la religion. De 70 à 80 % appartiennent à l'Orthodoxie, les autres à d'autres confessions. De la jeunesse, 50% seulement n'a gardé qu'une sympathie envers la religion, et cela grâce à l'influence de la famille.

Ainsi donc, la restauration de l'Orthodoxie en Ukraine se fit avec la même rapidité que dans le pays de Pskov et en Russie Blanche, et 55 % de la population seulement, malgré une pression des Allemands et des séparatistes, qui détenaient la plupart des postes administratifs, faisaient partie de l'église autonome, ayant gardé les relations avec l'Église russe orthodoxe.

4. *Situation de l'Orthodoxie russe dans les diverses régions du front militaire.*

On peut dire que dans les villes non-ukrainiennes du sud de la Russie, tout se passait comme en Ukraine. Ainsi, d'après le récit d'un habitant de Rostov-sur-le-Don, qui comptait avant la guerre 600.000 habitants, il n'y avait qu'une seule église ouverte. Après l'arrivée des Allemands, 3 églises furent ouvertes en plus pour une population de 400.000 habitants. Dans une autre ville moins importante de la région de Novočerkassk, il n'y avait, selon les témoignages d'un des prêtres, qu'une église de cimetière avant l'arrivée des Allemands. Lorsque ceux-ci occupèrent la ville en juin 1942, suivant une notice écrite par ce prêtre à notre demande, toutes les églises furent rouvertes en quelques jours. « Dans l'église la plus proche de chez nous, sur la place du marché, dit-il, j'ai trouvé des femmes occupées à tout nettoyer. Comme toutes les icones avaient disparu, les gens apportaient les leurs, et tous les murs furent couverts de petites icones disposées le plus souvent sur deux rangées. On trouva même des bannières et des vases sacrés et tous les accessoires pour faire les offices, lesquels commencèrent bientôt. Durant les premiers mois, il y eu beaucoup de services, beaucoup de baptêmes et de mariages, non seulement parmi les habitants de la ville, mais aussi dans les villages environnants. En même temps la cathédrale fut ouverte, ainsi que l'église située près du jardin de la ville, celle du cimetière et celle de la rue Kolodeznaja ».

Comme nous le voyons, ce sont les mêmes phénomènes qu'à Pskov, Smolensk, Minsk, Kiev et autres villes.

Mentionnons également parmi les villes non-ukrainiennes Orel où, sur les 24 églises d'avant la révolution et pour une population de 180.000 habitants, il ne restait que la toute petite chapelle du cimetière, qui ne pouvait contenir que 50 personnes. Après l'occupation, 4 églises furent immédiatement ouvertes, et toutes furent remplies. « Le jour de l'Épiphanie, plusieurs milliers de personnes prirent part à la procession » (témoignage d'un habitant d'Orel, transcrit par nous).

Dans les régions de l'URSS passées à la Roumanie, y compris Odessa, le tableau fut pareil. Mais nous ne nous y arrêterons pas, étant donné la brièveté de cet article. Du reste, la possibilité pour la Roumanie orthodoxe d'y envoyer de son clergé fit que la situation de cette région se trouva toute différente des autres territoires de la Russie. Remarquons seulement que dans le Mémoire 145 du 12 décembre 1941, on dit que le clergé roumain qui accompagna les armées de la Roumanie avait, rien qu'en Crimée, et jusqu'au 12 décembre, baptisé 200.000 âmes. Les soldats roumains remplissaient eux-mêmes le rôle de parrains.

Tous les faits cités ci-dessus ne restèrent pas inconnus du gouvernement soviétique. Au moment même où la renaissance religieuse se produisit dans les régions occupées, le remplaçant du trône patriarcal, le métropolite Serge (Stragorodskij) se trouvait à moitié exilé dans la ville de Uljjanovsk sur la Volga, où il avait été emmené d'urgence sur la décision du Conseil soviétique de Moscou, lors de l'approche des Allemands. Durant sa présence en cette ville, où il demeura deux ans, il publia plusieurs proclamations patriotiques, ouvrit une église à Uljjanovsk même, et organisa dans la région de la Volga une dizaine de diocèses [1].

En 1943, quand l'armée rouge réoccupa les territoires, une question analogue à celle qui s'était posée à l'URSS au moment

1. Archiprêtre A.P. Smirnov, *Moskva v Uljjanovske* (Moscou à Uljjanovsk), Patriarch Sergij i ego duchovnoe nasledstvo (Le Patriarche Serge et son héritage spirituel), *Izd. Moskovskoj Patriarchii*, 1945, p. 237-245.

de l'annexion de l'Ukraine occidentale et de la Russie blanche en 1939 se posa à nouveau : Que faire de l'Église orthodoxe rétablie dans ces territoires ? Et, comme en 1939, il fut décidé de la soumettre à l'autorité du pouvoir patriarcal de Moscou, contrôlé par les Soviets. Sur le seul territoire réoccupé en 1943 il y avait plus de paroisses que les 1.200 paroisses polonaises de 1939. La situation du gouvernement soviétique était beaucoup plus aiguë, et ainsi les responsabilités du patriarcat de Moscou devenaient beaucoup plus grandes. Pour pouvoir les remplir, il fallait non seulement sacrer quelques évêques, mais changer radicalement la politique de l'État par rapport à l'Église. La menace d'une Église des catacombes comme en 1939 continuait à inquiéter le pouvoir soviétique.

En dehors des motifs d'ordre intérieur qui provoquèrent ce changement de politique, il y en avait également d'extérieurs. Il fallait, à la fin de la guerre, montrer au monde entier un adoucissement de la dictature stalinienne. Toutes ces causes amenèrent la situation actuelle — aiguë des deux côtés — des rapports entre l'Église et le gouvernement. D'un côté le gouvernement fit du patriarcat de Moscou un instrument de plus en plus efficace de sa politique intérieure et extérieure. D'autre part, le renouveau religieux survenu dans les territoires occupés jadis par les Allemands se répandit, durant les années qui suivirent, sur toute l'Union soviétique. Et malgré la préoccupation de le faire dépendre entièrement de la direction du patriarcat, il menace de plus en plus de sortir des frontières tracées par le gouvernement, et de saper les fondements mêmes du régime.

Wassily ALEXEEV.

Paul et l'Histoire du Salut.

M. Johannes Munck, professeur ordinaire d'exégèse néotestamentaire à l'université d'Aarhus, vient de publier un ouvrage important sur saint Paul [1]. A vrai dire, ce livre, promis depuis assez longtemps déjà par son auteur, avait été préparé par une série d'études. M. J. M. les avait publiées dans divers périodiques au cours des années précédentes, et principalement dans la belle revue scandinave *Studia Theologica*, dont il est l'animateur. Plusieurs d'entre elles permettaient d'entrevoir quelle serait la tendance du nouvel ouvrage. L'article sur Israël et les Gentils dans le Nouveau Testament [2], par exemple, attaquait l'une des thèses fondamentales de l'école de Tubingue avec un courage et une netteté qui ne laissait pas place à l'ambiguïté.

D'ailleurs dès ses premiers travaux, M. J. M. avait manifesté son indépendance d'esprit. Dans son étude sur Clément d'Alexandrie [3], il avait pris à partie la méthode de Bousset et se refusait à l'artificiel découpage des sources auquel s'était livré ce savant sur l'œuvre du théologien alexandrin. Il affirmait l'unité et la cohérence de la pensée de Clément et préparait ainsi la voie aux importants travaux qui ont vu le jour depuis lors sur la théologie du prédécesseur d'Origène.

Par la suite, M. J. M. s'est consacré aux études pauliniennes et la judicieuse bibliographie que contient l'ouvrage que nous examinons ici témoigne déjà de l'ampleur de sa documentation et du sérieux de sa recherche [4]. Avec ce livre, l'A. lie la gerbe d'une vingtaine d'années d'études aussi originales et indépendantes que minutieuses.

1. *Paulus und die Heilsgeschichte.* (Acta Jutlandica, Aarsskrift for Aarhus Universitet XXVI, 1 ; Teologisk Serie 6). Universitetsforlaget i Aarhus Ejnar Munksgaard, Copenhague, 1954, 344 p.

2. *Israel and the Gentiles in the New Testament; J.T.S.*, 1951, avril, p. 3 à 16.

3. *Untersuchungen über Klemens von Alexandria. (Forsch. z. Kirchen-u. Geistgeschichte*, n° 2), Stuttgart, 1933.

4. La première note du ch. 1er permet de penser cependant que plusieurs travaux récents de l'exégèse catholique n'ont pas été accessibles à l'A. C'est ce qui expliquera que la bibliographie ne fasse pas mention des ouvrages principaux de Mgr Cerfaux et de Dom J. Dupont qui entraient cependant pleinement dans les perspectives des recherches de M.J.M.

Rompant dès le premier chapitre avec les opinions reçues concernant la vocation de Paul, M. J. M. retient des diverses narrations néotestamentaires de la vision de Damas, les données concordantes et essentielles. Elles lui suffisent à établir le caractère subit et imprévu de la vocation de l'Apôtre. Loin d'avoir été préparée par des contacts hellénistiques durant sa jeunesse à Tarse et par les remords qui auraient torturé la conscience du persécuteur des premiers chrétiens, la vocation de l'Apôtre est un événement imprévisible et déterminant qui bouleverse sa vie. M. J. M. consacre alors quelques pages excellentes à montrer que si cette vocation offre plus d'un trait commun avec celle des anciens prophètes, c'est parce que, pour décrire ce qui lui était arrivé sur le chemin de Damas, l'Apôtre ne pouvait trouver d'expressions plus adéquates que celles dont s'étaient servis les grands prophètes. Il ne s'agit pas de la reprise de thèmes de vocation ou de vision tirés de l'Ancien Testament, mais de la formulation en termes bibliques d'un événement unique qui situe Paul sur le même plan que les grandes figures qui eurent un rôle déterminant dans l'histoire du salut. Contre Rengstorf [1], M. J. M. pense avec Mgr Cerfaux que la vocation de l'Apôtre n'est pas spécialement jérémienne, pas plus qu'elle ne serait calquée plus spécialement sur celle de Moïse, d'Ézéchiel ou d'Hénoch.

Ceci amène l'A. à caractériser avec plus de précision la vocation propre de l'Apôtre Paul. Il fait pleinement sienne la thèse d'O. Cullmann sur le *κατέχον* de *II Thess.*, 2, 6-7 [2]. L'obstacle qui retient la manifestation finale de l'Antéchrist, c'est qu'Israël selon la chair se tient loin des promesses, déjà réalisées cependant. C'est cela le mystère prêché parmi les païens et dès lors s'explique l'intensité de la vocation apostolique de Paul qui dépasse celle des autres apôtres et celle des prophètes de l'ancienne Alliance. Paul a conscience d'avoir un rôle eschatologique ; l'amour de son peuple, le désir de le voir enfin participer aux promesses, attise le zèle de l'Apôtre à remplir sa mission auprès des Gentils. M. J. M. analyse alors brièvement *Rom.*, 9 à 11 (dont il nous promet de reprendre l'étude de façon plus approfondie dans une publication postérieure) et en tire deux conclusions. Tout d'abord on ne peut séparer dans la pensée de l'Apôtre le salut des Gentils et le salut d'Israël. Et d'autre part, il n'était pas dans le plan de Dieu que les Juifs fussent

1. *T.W.N.T.*, I, pp. 438 et ss.

2. *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul ; Étude sur le* κατέχον(-ων) *de 2. Thess.* 2 : 6-7 ; *R.H.Ph.R.*, XVI (1936), pp. 210 à 245.

incrédules, mais Dieu voulait, au contraire, par le salut des païens exciter leur jalousie pour qu'ils se convertissent et de toute façon un bon nombre d'entre eux (τινές) seront sauvés ; car le salut de tout Israël ne sera pas une nouvelle phase de l'histoire du salut, mais il s'édifie au contraire dès à présent sur la jalousie provoquée par la conversion des païens (pp. 32 à 38). La plénitude des païens sera l'occasion du salut définitif des Juifs.

Dès lors la vocation de Paul se distingue nettement de l'idée que l'on se fait habituellement du missionnaire moderne. On fait de Paul, dans l'exégèse reçue, un grand missionnaire voyageur ; de la sorte on a modernisé et rationalisé l'idée que Paul avait de sa mission en la comparant à des notions modernes. On l'a éloignée du monde de pensée apocalyptique où elle plonge ses racines. « C'est seulement quand on comprend que la fin du monde est proche, que le salut des païens et des Juifs est étroitement uni (la plénitude des païens devant préparer la venue de l'Antéchrist et la venue du Christ dans la gloire), que tout cela est déjà réalité dans les petites communautés pauliniennes autrefois païennes, que ces petites communautés lèvent à l'endroit où l'Apôtre travaille parmi les Nations pour leur donner l'occasion de prendre position vis-à-vis de l'Évangile, — c'est seulement quand on a compris tout cela qu'il est possible de voir correctement l'idée biblique de la mission de Paul » (p. 57).

Aussi dès ce second chapitre, M. J. M. se déclare-t-il énergiquement contre cette sécularisation que la vocation missionnaire de Paul a subie chez les savants modernes. On compare Paul à Jérémie, on le compare à Jésus, on compartimente pour cela quelques données néotestamentaires et l'on perd de vue le caractère unique de la mission de l'Apôtre. Lorsque Paul compare lui-même son ministère à celui de Moïse, l'un des plus grands parmi les hommes de Dieu, c'est justement pour affirmer qu'ils sont incomparables (*II Cor.* 3, 7-18). On ne peut dès lors prouver plus fortement que Paul dépassait de loin, comme personnage de l'histoire du salut au temps du Messie lui-même, les toutes premières parmi les plus grandes figures d'Israël.

Mais qu'en est-il dès lors de la position de Paul vis-à-vis de l'apostolat de Pierre ? M. J. M. s'est déjà expliqué là-dessus à plusieurs reprises. Dans un très bon article des *Studia Theologica* [1], il a défini le rôle de Paul vis-à-vis de celui des Douze, et surtout dans une publi-

1. *Paul, the Apostles and the Twelve. St. Theol.* III (1950), pp. 96 à 110.

cation postérieure [1], il établit que les deux témoins de l'Apocalypse (11, 3-13) sont Pierre et Paul martyrisés à Rome. O. Cullmann, dans son ouvrage sur saint Pierre a repris cette hypothèse de Munck, mais sans l'adopter entièrement. Quoi qu'il en soit, l'A. n'a pas de peine à montrer que d'après les indications de l'Apôtre lui-même, le ministère de Pierre et celui de Paul étaient du même ordre. Paul reconnaissait à Pierre une vocation semblable à la sienne, d'une importance du même ordre pour les derniers temps. Pierre avec les apôtres s'adressait à ceux de la circoncision pour leur annoncer l'Évangile, mais l'endurcissement des Juifs, le peu de succès de sa mission, rendaient d'autant plus urgente la vocation propre de Paul : prêcher aux païens pour susciter la jalousie des Juifs.

* * *

A cette enquête sur la vocation de Paul comme apôtre des païens qui a occupé les deux premiers chapitres de l'ouvrage, M. J. M. attache une importance particulière, car elle est fondée sur des textes des épîtres pauliniennes considérés comme non polémiques, et par conséquent comme moins sujets à caution que les passages prétenduement polémiques auxquels on refuse traditionnellement d'accorder la même valeur historique parmi les savants, héritiers des postulats de l'école de Tubingue.

Aussi le portrait de Paul, apôtre des Nations une fois solidement campé, l'A. passe-t-il à l'examen de ces postulats dont il se propose de montrer l'absence de fondement. Il en traite dans un chapitre à part qui aurait pu constituer l'introduction de son ouvrage. Car il en est la partie la plus neuve, la plus vigoureuse, et nous ajouterons la plus importante au point de vue de l'histoire des origines chrétiennes. M. J. M. montre en effet que l'exégèse paulinienne pâtit jusqu'aujourd'hui de l'emprise des thèses de Tubingue, vieilles de plus d'un siècle. Des ouvrages récents comme le *Saint Paul* de de W. KNOX, *L'Histoire de l'Église ancienne* de LIETZMANN et les derniers travaux de GOGUEL ou de M. DIBELIUS, sont encore prisonniers des a priori hérités de F. C. BAUR.

Baur, influencé par une conception hégélienne de l'Histoire, voyait en Paul celui qui avait redécouvert l'universalisme de Jésus, dont la communauté primitive des premiers disciples de Jérusalem

1. *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis; Publications de la Société des sciences et des lettres d'Aarhus*, sér. théol., 1, 1950.

n'avait pas compris la portée, embarrassée qu'elle était dans le légalisme et le particularisme juifs. Dès lors l'opposition de Paul à Pierre et à Jacques, de l'universalisme de l'Évangile de l'Apôtre triomphant progressivement du judaïsme de Jérusalem, était devenu, et pour longtemps, l'une des thèses classiques de l'exégèse libérale.

Dans un article remarquable paru dans la revue protestante de Strasbourg la même année que celui d'O. Cullmann sur le *κατέχον*, l'exégète suédois, B. Sundkler [1] avait cependant mis en question l'opposition traditionnelle universalisme-particularisme, sur laquelle se fondait depuis plusieurs générations les recherches néotestamentaires [2]. Il y montrait que « l'alternative particularisme-universalisme est le produit d'un cosmopolitisme moderne et n'a rien à faire avec la conception biblique de la mission ». C'était là préparer la voie à la thèse de J. Munck sur la mission de Paul.

Mais plus encore qu'à une erreur d'optique quant aux problèmes posés, à une transposition dans le monde néotestamentaire de nos catégories et de nos points de vue modernes, M. J. M. s'en prend à la méthode même avec laquelle une exégèse héritière de Baur traite l'histoire du Nouveau Testament. Baur puisait dans les documents du second siècle, voire postérieurs, pour interpréter les textes pauliniens. Et la critique qui hérita de sa pensée, tout en abandonnant ce qu'avaient d'intenable ses hypothèses littéraires, a suivi la même voie. C'est à l'aide des pseudo-Clémentines et des indications d'Hégésippe que l'on pense donner une peinture satisfaisante de la personne de Jacques, le frère du Seigneur, et de son rôle comme chef d'une communauté de Juifs légalistes, à peine teintés de christianisme. On préfère les données de ces écrits tardifs et de valeur hypothétique, aux indications claires de sources contemporaines. Et M. J. M. n'a pas de mal à montrer, discrètement il est vrai, que de tels points de vue prévalent encore dans nombre de travaux de chercheurs contemporains [3].

1. *Jésus et les païens. R.H.Ph.R.*, XVI (1936), pp. 462 à 499.

2. B. Sundkler montrait entre autres combien un ouvrage comme celui de A. Schweitzer sur la mystique de l'Apôtre Paul *(Die Mystik des Apostels Paulus*, 1re éd., 1930, 2e éd., photomécanique, J. B. Mohr (P. Siebeck), Tubingue 1954, 407 pp.) est marqué par cette conception particulariste-universaliste, malgré la notion d'eschatologie réalisée qui fait le fond bien connu de la thèse du célèbre auteur. Jésus pense en universaliste, mais agit en particulariste juif (Schweitzer, p. 178), alors que les perspectives de Paul seraient toutes différentes : il s'adresserait aux païens comme tels (p. 183).

3. Cf. la remarque de Dom B. Botte à propos du *Saint Pierre* d'O. CULLMANN, *Irénikon* XXVI (1953), p. 142.

Enfin partant de cet a priori qui voit dans Paul l'antagoniste du judéo-christianisme de Jérusalem, on utilise les données des Actes pour dépister dans toutes les épîtres pauliniennes (et non dans la seule épître aux Galates) les passages polémiques où l'Apôtre affirme *son* Évangile en l'opposant à celui des judaïsants de l'Église-mère. Et M. J. M. note que « de tels exposés des paroles et des actions de Paul s'assemblent en une image d'un Paul déchiré, d'un Paul hypocrite, oui, en un mot, d'un Paul menteur. C'est ce qu'on exprime dans le jargon de la théologie libérale en disant : Nous constatons les déficiences de l'Apôtre, mais nous ne devons pas perdre de vue la grandeur de sa personnalité ! » (p. 76). Or c'est là, affirme M. J. M., procéder avec une méthode exécrable ; il est illégitime de faire appel à des sources du second siècle pour comprendre les textes du premier ; illégitime aussi de faire passer les Actes avant les épîtres et d'interpréter ce que Paul nous dit de lui-même et de son œuvre à l'aide d'un texte rédigé postérieurement, et qui, en tous cas, n'a pas l'avantage d'être écrit par l'Apôtre lui-même. Et l'A. de conclure : « Une situation historique basée sur les données des épîtres de Paul, peut ne pas exprimer une position claire du point de vue de la théologie systématique, sans que pour cela on soit en droit de douter de sa vérité historique » (p. 78).

Ainsi résumées, ces positions exégétiques paraissent presque ressortir du simple bon sens. Le lecteur averti se rendra compte cependant qu'elles sont passablement révolutionnaires. Elles bousculent délibérément des préjugés installés, pour reprendre par la base des problèmes que l'on croyait usés et relire avec des yeux neufs des textes dont on pouvait penser que les publications innombrables qui les ont commentés et interprétés, avaient épuisé le contenu. La position de M. J. M. est courageuse et constructive ; on va dire tout de suite les fruits qu'elle porte en parcourant le reste de son travail, mais il faut noter que l'A. n'est pas un isolé. On a signalé plus haut qu'il reconnaissait être sur un point ou l'autre le débiteur d'exégètes comme B. Sundkler et surtout O. Cullmann, et en fait, le coup de boutoir qu'il porte à la méthode et aux postulats de l'école de Tubingue s'inscrit dans un ensemble de recherches auxquelles participent de nombreux exégètes contemporains, particulièrement chez les Scandinaves.

* * *

Après avoir ainsi établi le vrai visage de l'Apôtre et indiqué la méthode à suivre pour examiner objectivement les problèmes posés

par le rôle de Paul dans la constitution de l'Église issue de la gentilité, M. J. M. passe à l'étude des textes controversés. Il s'attaque d'emblée au plus difficile d'entre eux, l'épître aux Galates. Pour l'A. les judaïsants de *Gal.* 6, 13 sont des pagano-chrétiens animés d'un faux zèle, qui se font circoncire ; ils s'imaginent par là satisfaire à la Loi, alors que la Loi mosaïque comporte de bien autres exigences et que Paul sait qu'ils sont incapables de l'observer. A l'appui de cette thèse, M. J. M. insiste sur le fait que le participe *περιτεμνόμενοι* est un présent [1] et qu'il ne peut donc s'agir de judéo-chrétiens venus de Jérusalem, et déjà circoncis par conséquent. Aussi l'argument essentiel de l'A. vise-t-il à démontrer qu'entre Paul et les « colonnes » de Jérusalem il n'y a aucun désaccord. Une saine exégèse de *Gal.* 2 ne trouve pas trace des prétendues polémiques qui auraient opposé l'Apôtre aux chefs de la communauté judéo-chrétienne. Seuls quelques chrétiens venus du paganisme et animés d'un zèle mal éclairé pour l'ancienne Loi se faisaient circoncire, jetant ainsi le trouble dans les jeunes communautés. Mais d'envoyés judaïsants de l'entourage de Jacques, chargés d'inspecter l'œuvre missionnaire de Paul et d'imposer la circoncision, il n'en est pas question. « Ces envoyés jérusalémites qui auraient surgi sans cesse à nouveau dans les communautés pauliniennes et auraient tenté de les soumettre à la juridiction de Jérusalem, sont le produit d'une hypothèse dénuée de tout fondement » (p. 96).

Aussi en rapportant l'incident d'Antioche, Paul ne voulait-il sûrement pas dévaloriser l'accord qu'il venait d'affirmer, quelques versets plus haut, entre lui et les chefs de la communauté de Jérusalem, et l'on doit tenir, si l'on suit bien la manière dont est amené le récit, que « ceux de l'entourage de Jacques » n'ont rien à voir avec les judaïsants galates dont Paul combat les thèses insensées. Les derniers sont les fauteurs d'une hérésie pagano-chrétienne qui ne pouvait naître que dans les communautés pauliniennes.

Ni Jacques, ni Pierre, d'autre part, ne sont des hommes de compromis tels que les a peints la critique moderne, qui se fonde pour cela sur des sources tardives et sans valeur historique (Hégésippe et les pseudo-Clémentines). Et M. J. M. d'affirmer que Jacques a pleinement reconnu Paul et sa mission. Quelle que soit l'authenticité que l'on attribue à l'épître qui porte son nom, elle ne peut être

1. M. J. M. qui fait état du *P.* 46 à propos de la recension courte de l'épître aux Romains (pp. 191 et ss.) n'a pas examiné la leçon *περιτετμημένοι* donnée par ce même papyrus en accord avec *B* et plusieurs autres mss.

légitimement invoquée comme un témoin d'une théologie opposée à celle de l'Apôtre des païens. Ce que nous savons par ailleurs du frère du Seigneur, nous fait reconnaître en lui un représentant authentique de l'Évangile. On ne peut donc séparer en deux l'Église, en opposant les communautés pagano-chrétiennes au judéo-christianisme. En réalité les deux parties sont étroitement unies et travaillent en plein accord.

On ne peut songer à entrer ici dans les détails de l'exégèse de M. J. M., mais il fallait insister quelque peu sur ce chapitre important, car la solution proposée par l'A. pour les judaïsants de *Gal.* est neuve et a un retentissement sur l'ensemble de sa conception du ministère de l'Apôtre. A vrai dire, il faut le reconnaître, elle ne résout pas toutes les difficultés, et ce ne sera pas minimiser le mérite du travail de l'A. que de dire qu'ici ou là certaines solutions paraissent un peu paradoxales. Dire par exemple qu'en *Gal.* 2, 11 il s'agit d'un nouveau début de narration, sans lien immédiat avec ce qui précède, et s'appuyer pour cela sur le parallélisme grammatical de 1. 15, n'est pas entièrement convaincant ; car à lire le texte tel qu'il se présente, on sent que l'Apôtre veut opposer l'accord complet qui régnait entre lui et Jérusalem avec l'incident d'Antioche, quelque restreinte que soit la portée qu'on lui attribue.

Poursuivant son étude des textes pauliniens sur lesquels on fonde traditionnellement l'opposition de Paul au judéo-christianisme, M. J. M. examine les quatre premiers chapitres de la 1re aux Corinthiens ; il refuse d'y voir les quatre prétendus partis : celui d'Apollos, celui de Céphas, celui du Christ et celui de Paul, qui n'ont d'autre existence que dans l'imagination des exégètes. Qu'il y ait eu des coteries, des querelles à Corinthe, M. J. M. n'en disconvient pas et l'Apôtre le dit lui-même (11, 18 et 12, 25), mais il ne s'agit pas de partis dans lesquels la reconnaissance d'un prétendu évangile alexandrin d'Apollos ou judaïsant de Pierre aurait été en lutte contre celui de Paul. D'ailleurs de ces partis, il n'y a plus trace dans la IIe aux Corinthiens, ce qui serait inexplicable s'il s'agissait d'évangiles différents.

C'est aux Corinthiens eux-mêmes que s'en prend Paul, et non à Pierre ou à Apollos. Ce sont les Corinthiens qui dans leur vanité ont fait de ces prédicateurs de l'Évangile du Christ, des maîtres de sagesse à la manière des païens, dont ils voudraient naïvement pouvoir se réclamer. Aussi Paul leur enseigne-t-il la folie qu'est la vraie sagesse de la Croix qu'ils ont méconnue.

Au cours des deux chapitres qui suivent, l'A. examine la IIe aux

Corinthiens et l'épître aux Romains. Rien dans ces textes ne permet de déceler une opposition entre Paul et les apôtres judéo-chrétiens. A Corinthe, au moment où Paul écrit, il n'y a pas de judaïsants et le portrait qu'il trace du véritable apôtre, c'est celui qu'il réalise dans sa propre vie. Quant aux origines de la communauté romaine, nous ne savons rien de sûr à leur sujet et en tous cas rien ne prouve qu'elle fut judéo-chrétienne (p. 203).

M. J. M. en vient alors à étudier l'autre face du problème. Il consacre les chapitres VIII et IX de son livre à examiner ce que les Actes nous apprennent du judéo-christianisme et quelles sont les relations d'Israël et des païens dans l'ensemble du Nouveau Testament. Il fait ressortir d'abord combien la communauté de Jérusalem était déjà foncièrement chrétienne et se distinguait nettement du judaïsme dont elle était sortie et au milieu duquel elle vivait. Ainsi seulement peuvent s'expliquer la persécution de l'Église, l'élection des diacres (dont rien ne prouve, d'ailleurs, qu'ils n'aient point été des Juifs palestiniens), l'épisode du centurion Corneille et le Concile de Jérusalem.

Ces deux chapitres reprennent, somme toute, la substance des deux excellents articles que l'A. avait déjà publiés précédemment, *Paul, the Apostles and the Twelve* et *Israel and the Gentiles in the New Testament*, mais élaborés et développés avec beaucoup plus d'ampleur.

Enfin les chapitres X et XI de l'ouvrage nous ramènent à la personne de Paul et à sa vocation propre. L'Apôtre va porter à Jérusalem la libre contribution des Églises qu'il a fondées et qui est destinée aux pauvres de Jérusalem. Il marquait ainsi, par la peine qu'il prenait, l'importance qu'il attachait à cette contribution destinée à témoigner de l'unanimité qui régnait entre l'Église-mère et les communautés qu'il avait fondées : c'est là la tâche œcuménique qu'il se propose (p. 297). Pour saisir la signification profonde de cette montée de Paul à Jérusalem, il faut revenir à l'épître aux Romains (15, 30-31). Paul sait les dangers qu'il court, mais il attend de cette manifestation publique de la conversion des païens, le salut du peuple juif. M. J. M. fait ressortir de *Rom.* 9 à 11, les multiples indices qui convergent en ce sens : Paul comme Moïse donnerait sa vie pour le rachat du péché de son peuple.

Toutefois l'événement attendu par l'Apôtre ne se produit pas ; arrêté, il est livré aux mains de la justice romaine. Une révélation lui apprend alors que c'est devant César qu'il doit rendre son témoignage pour achever le bon combat qu'il a mené pour l'Évangile. Par là

la plénitude des païens sera atteinte et le salut d'Israël sera possible. La mort de Paul sera suivie de l'imminente manifestation de la gloire du Seigneur pour le jugement et le salut.

* * *

Le livre de M. J. M. s'achève sur cette perspective du couronnement de l'œuvre de l'Apôtre et on aura remarqué combien, d'un bout à l'autre, il donne de la mission de Paul et du ministère qu'il accomplit, une vue cohérente et satisfaisante. Le κατέχον qui retient la venue du Seigneur, l'exégèse si pertinente de la vocation de l'Apôtre, de son ministère parmi les païens et de l'interprétation théologique qu'il en donne dans *Rom.* 9 à 11, sous-tendent l'ensemble de l'ouvrage. Quelque surprenant ou discutable que puisse être un détail ou l'autre des thèses de l'A., ce qu'on retient avant tout de ce grand livre, c'est une impression de grandiose synthèse et d'intuition peu commune de l'authentique. Que l'expression de la pensée de Paul puisse paraître obscure dans certains passages des épîtres, que certaines données chronologiques puisse faire difficulté, M. J. M. est le premier à l'admettre, mais ceci ne peut légitimer une reconstruction a priori des origines chrétiennes telle que la voulait l'école de Tubingue. Pour comprendre Paul, il faut partir de Paul, de ses épîtres, de sa vocation, de ce qu'a été son ministère. C'est ce qu'a fait ce livre avec une unité de pensée et une finesse remarquables.

Mais au-delà de la mise en question des positions classiques de l'école de Tubingue, de ce tableau si attachant des relations de Paul avec Jérusalem et de cette vue dynamique de sa vocation et de son œuvre qui nous sont proposés, on est en droit, peut-être, de voir plus loin dans l'ouvrage de M. J. M. Car les thèses de Tubingue sur le rôle antithétique de Paul par rapport à la communauté primitive avaient comme arrière-pensée, déjà chez F. C. Baur, d'accentuer l'importance de la théologie paulinienne de la grâce qui rend vaines les œuvres de la Loi. Par le rejet de la circoncision et de la Loi, Paul s'opposait à la théologie de la justification par les œuvres, qui aurait eu cours dans les milieux judéo-chrétiens, et se faisait l'apôtre de la liberté. Or le portrait que trace M. J. M. de Jacques, le frère du Seigneur, où il s'applique à faire ressortir les traits qui l'apparentent à Paul (condamné comme transgresseur de la Loi ; l'épître qui lui est attribuée et qui fait l'apologie de la loi de liberté, de la loi royale d'amour ; Jacques qui reconnaît pleinement la mission de Paul), contribue singulièrement à faire disparaître cet antagonisme.

Non point que la personne de l'Apôtre Paul en soit amoindrie, bien au contraire ! On a cité plus haut les termes employés par M. J. M. pour caractériser les résultats de la critique sur la personne de l'Apôtre. De cet antagonisme et de cette polémique que l'on prétendait dépister dans tout le Nouveau Testament, ni la communauté de Jérusalem, ni l'Apôtre des Gentils ne sortaient grandis. La « sécularisation » et la « démythologisation » réduisaient le ministère de Paul et l'expansion de l'Évangile à des proportions mesquines qui défiguraient le message chrétien. Le travail de M. J.M. contribue à rendre à Paul, comme à la communauté primitive, la place unique qui leur revient. L'unanimité qui, malgré des perspectives différentes, unit le ministère de Paul à celui de Pierre et de Jacques, rend à la figure de chacun d'entre eux sa place et sa fonction propre dans l'histoire du salut. Mais incontestablement, par l'ampleur de son œuvre, par la profondeur de ses vues théologiques sur le rôle qui lui a été confié par le Seigneur, Paul apparaît plus que jamais comme l'Apôtre par excellence que vénère la tradition.

En replaçant dans leur cadre véritable l'œuvre de Paul et ses relations avec l'ensemble de la communauté chrétienne, M. J. M. a fait œuvre œcuménique. Tous ceux qui désirent sincèrement un rapprochement des points de vue sur les thèses essentielles de l'exégèse et de l'histoire du christianisme primitif lui sauront gré de son livre courageux et constructif.

D. E. LANNE.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Le 29 juin, fête des SS. Pierre et Paul, Sa Sainteté Pie XII a adressé un nouveau MESSAGE à l'Église opprimée de l'Europe orientale, en rappelant la Lettre Apostolique écrite il y a cinq siècles (20 juin 1456) par le pape Calixte III aux chrétiens de l'Europe centrale, menacés eux aussi, et même déjà frappés, par un fléau qui s'en prenait à leur personne et à leur foi [2]. D'aucuns ont vu dans ce message, où le Souverain Pontife souligne la gravité et l'injustice de la situation actuelle, une réponse indirecte à certaines tentatives en vue de compromis, et à une forme de coexistence entre le régime communiste et l'Église catholique.

Le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna, qui en juin dernier séjourna aux États-Unis à la tête d'une délégation d'ecclésiastiques russes, a dit regretter d'avoir déclaré en 1949 que le Pape Pie XII était « un agent de l'impérialisme américain » et un « ennemi juré de l'URSS » [3]. Le métropolite expliqua aux journalistes de Washington que cette déclaration avait été faite « dans une période de grande tension et de malentendus ». « Je préfère maintenant, a-t-il dit, ne plus me souvenir de ces choses désagréables, si elles ont été prononcées » [4].

Un LIVRE ROUGE, *Le communisme et l'Église catholique* a été

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Lettre apostolique *Dum maerenti Animo*, cfr *OR*, 14 juillet ; trad. fr. *DC*, 5 août. L'impression et la circulation de cette Lettre ont été interdites en Yougoslavie, où plusieurs condamnations de prêtres et de séminaristes viennent d'avoir lieu. Le tribunal a ordonné qu'à Split le collège théologique soit fermé pour 8 ans, le séminaire et l'école supérieure des franciscains pour 6 ans, alléguant que le procès a démontré que ce sont des « centres d'activité hostile ».
3. Le passage du discours en question a été récemment rappelé dans un manifeste des Russes orthodoxes émigrés aux États-Unis. Cfr. *Chronique* 1956, p. 66.
4. Selon la revue épiscopalienne *Living Church* (N. Y.), 24 juin, p. 12.

publié sous les auspices de la Commission pour l'Église persécutée des organisations internationales catholiques [1]. Il fait connaître par un exposé chronologique et documenté l'état de persécution de l'Église catholique dans les pays soumis à un gouvernement communiste. Ce document pourrait faire le point entre les éléments d'une situation que mille récits contradictoires de ces derniers mois ont rendue confuse à trop d'esprits.

En ROUMANIE le gouvernement a décrété que désormais les églises catholiques ne seraient plus ouvertes que le dimanche et les jours de fête reconnus par les autorités civiles. Cette décision empêche notamment la célébration des offices quotidiens, ainsi que celle des mariages et des cérémonies funèbres les jours ouvrables. Il est en même temps précisé qu'une autorisation de la police est nécessaire pour célébrer une messe dans une maison privée. Selon le synode de l'Église orthodoxe roumaine, des efforts sont faits en ce moment pour revivifier l'Église gréco-catholique en Transylvanie, qui fut insérée de force dans les cadres de l'Église orthodoxe. Ce synode avertit le clergé que tout acte d'insubordination de sa part sera suivi de déposition [2].

On sait qu'en UKRAINE OCCIDENTALE la résistance des catholiques est particulièrement tenace. Même la revue du Patriarcat de Moscou l'a laissé entendre à plusieurs reprises. Il semblerait qu'actuellement Mgr LJATIŠEVKYJ, un des membres de la hiérarchie catholique déportée, et coadjuteur de Mgr Joseph Slipyj, archevêque de Lemberg, ait pu retourner dans son diocèse [3].

A TIRUVALLA (Malabar) est décédé le 27 juin dernier Mar

1. Éditions de Fleurus, Paris 1956, 445 p.

2. Cfr *CIP*, 2 juin et 17 août. L'Église catholique de rite byzantin en Roumanie (principalement en Transylvanie), dissoute en 1948, comptait 1.600.000 fidèles.

3. Cfr *T*, 4 août. Retenons également dans cette Chronique ce fait, assez surprenant, que Radio-Moscou avait inclus dans son programme du lundi 2 avril, un extrait de cinq minutes de la messe pascale dans l'église catholique St-Louis à Moscou. Le commentateur expliqua que les catholiques, dans l'Union soviétique célébraient solennellement en ce jour la fête de Pâques (pour les orthodoxes la fête tombait cette année le 6 mai) : « Dans des centaines d'églises en Ukraine, en Russie-Blanche et dans les Républiques baltes se déroulèrent des offices religieux ». Cfr *The Universe*, 6 avril.

THEOPHILOS, évêque titulaire d'Ammaedara, jadis évêque résidentiel de Tiruvalla. Le prélat défunt, né à Kottayam le 29 février 1892, fut, après Mar Ivanios, le pionnier qui depuis 1930 a contribué le plus au grand essor de la communauté syro-malankar en Inde du Sud [1].

Le R. P. D. Pierre DUMONT, moine de Chevetogne, jusqu'ici directeur de l'Œuvre d'Orient en Belgique, a récemment été nommé recteur du Collège grec de St-Athanase à Rome. Ce collège, fondé par le pape Grégoire XIII en 1577 pour les Grecs venant chercher asile en Italie et y faire leurs études, est aujourd'hui affecté aux séminaristes de la Grèce et pays voisins. Les moines de Chevetogne en auront désormais la charge. La direction de l'Œuvre d'Orient en Belgique a été confiée à M. l'Abbé É. BEAUDUIN, prêtre du diocèse de Liège.

URSS. — Le patriarcat de Moscou projette la publication bi-annuelle d'un MESSAGER THÉOLOGIQUE. Nous avons reçu la nouvelle édition, antérieurement annoncée, de la Bible russe : Un grand volume in-4° de 1275 pages, avec texte en nouvelle orthographe. Le Nouveau Testament et les psaumes ont été en outre réédités à part. On a annoncé également l'impression de Bibles à l'usage des protestants de Russie. Le travail sera fait en URSS à l'aide de plaques envoyées dans ce pays par la Société biblique britannique et étrangère. L'ambassade de Russie à Londres a accepté cet envoi pour Moscou sans aucun frais pour cette société [2]. Radio-Moscou semble se faire un honneur d'avoir à communiquer de telles nouvelles. Elle a parlé aussi de la RESTAURATION en cours de plusieurs vieilles cathédrales, et autres églises dans les montagnes de l'Oural (à Solikamsk, Cherdyn, Nyrob),

1. Cfr *SICO*, 30 juin ; et *Chronique* 1955, p. 420, note 1.
2. Cfr *SŒPI*, 25 mai. Notons ici que des centaines de lettres ont été récemment envoyées par des Allemands mennonites en URSS à leurs parents en Amérique du Nord et du Sud et en Allemagne. Dans bien des cas ce fut la première fois qu'on recevait d'eux un signe de vie depuis 30 ans. Les lettres provenaient de Sibérie, Asie centrale et Russie orientale. On a appris par ces lettres que des cultes sont célébrés et des réunions de paroisses tenues en langue allemande et russe. De jeunes hommes prêchent au cours des services religieux et il y a eu de nombreux « réveils ». Cfr *SŒPI*, 20 juillet.

grâce à des fonds du gouvernement soviétique [1]. L'église Sainte-Sophie de Kiev serait déjà entièrement restaurée, mais servira de musée [2]. Un FILM sur la visite en Union soviétique de la délégation ecclésiastique américaine en mars dernier [3] est projeté dans les cinémas russes [4].

Le Prof. L. N. PARIISKIJ de Leningrad, s'adressant en juin dernier à des étudiants de Bonn, aborda la question de savoir si l'Église est impuissante en URSS. L'orateur affirma que non. Avant la révolution, a-t-il dit, les citoyens étaient forcés d'affirmer leur foi et de participer aux cérémonies religieuses. Depuis la séparation de l'Église et de l'État (23 janvier 1918), les choses ont changé. En 1936 la liberté de pratiquer la religion de son choix a été inscrite dans la constitution. Diffamer la religion est puni par la loi. C'est un principe immuable pour l'Église en URSS de ne pas intervenir dans les affaires de l'État, et pour l'État de ne pas intervenir dans les affaires de l'Église. L'Église ne se mêle d'aucune activité politique. Le Prof. Pariiskij a ajouté que, par rapport aux chrétiens non orthodoxes, l'Église orthodoxe russe est loin d'éprouver des sentiments d'intolérance. « Ainsi, nous travaillons en très étroite collaboration dans tout ce qui a trait à la défense de la paix ». Lorsqu'on lui demanda si un prêtre avait le droit de prêcher contre le matérialisme dialectique, le Prof. Pariiskij laissa plutôt entendre qu'une telle prédication directe (qui serait jugée de tendance politique), ne pourrait se faire : « Tout sermon prononcé dans une église est, par définition, un sermon dirigé contre le matérialisme dialectique » [5].

L'archevêque d'York, qui a visité à la tête d'une délégation anglicane en juillet, l'Union soviétique, a attiré l'attention sur la complète absence de religion dans les écoles. « Il n'y a aucun doute, a-t-il dit, qu'on y enseigne une sorte de culture scientifique qui s'oppose à la religion ». L'archevêque a visité de nombreuses églises très remplies, mais pour la plupart par des

1. Cfr *SŒPI*, 13 juillet.
2. Cfr *E* N° 12.
3. Cfr *Chronique* 1956, pp. 178-180.
4. Cfr *SŒPI*, 20 juillet.
5. Cfr Id., 29 juin.

personnes âgées. La jeunesse en a été arrachée par la propagande antireligieuse. Les délégués anglicans, ont pu remarquer, durant leur voyage à travers le pays, un très grand nombre d'églises désaffectées et abandonnées [1].

Répondant en mai dernier à un membre de la délégation indonésienne, M. CHRUŠČEV, premier secrétaire du Parti, donna cette explication : « Nous respectons chaque groupe qui se réclame d'une religion quelconque, bien que nous-mêmes nous ne croyions pas en Dieu. A présent que le régime soviétique repose sur des bases sûres, le Parti comme le Gouvernement sont devenus plus indulgents à l'égard des autorités ecclésiastiques. D'ailleurs l'action du Parti dans le passé n'était pas dirigé contre l'Église mais contre ses chefs qui tentaient d'arrêter le cours de la révolution » [2].

La déclaration de M. CHRUŠČEV à M. André PHILIP, un des parlementaires français socialistes qui visitèrent récemment l'URSS, est également caractéristique : « La liberté religieuse, disait-il, existe partout en URSS. Vous n'avez qu'à demander à mon ami le patriarche en allant à la cathédrale ce soir, qui sera le jour de la Pâque orthodoxe (6 mai). Mais allez-y très tôt, car je ne pourrai vous aider à y pénétrer ; à la cathédrale, c'est la démocratie intégrale ; ce sont les premiers venus qui occupent les premières places » [3]. Il ajouta que même parmi les membres du Parti, il y en a qui, dans les réunions se montrent athées, mais qui en famille vivent suivant des pratiques religieuses.

Entretemps, les publications antireligieuses se succèdent à une cadence accélérée [4], et l'activité de propagande s'intensifie. Si, selon le Prof. Pariiskij, ainsi que nous l'avons vu, « diffamer la religion est interdit par la loi », il faut en conclure en lisant l'une ou l'autre de ces publications (d'une lecture d'ailleurs mortellement ennuyeuse et rébarbative), que cette législation est un

1. Cfr *CT*, 3 août.
2. Cfr *SŒPI*, 1 juin.
3. Cfr *Réforme*, 2 juin.
4. Le bulletin *Nouvelles du Monde orthodoxe* (*NMO*, Paris) en énumrèe plusieurs titres, entre autres un *Guide de propagande scientifique athée*, tiré à 10.000 exemplaires ; cfr. *NMO* de juin et juillet.

mythe. Comme on demandait au métropolite Nicolas, lors de sa récente visite aux États-Unis, quelle était l'attitude de l'Église orthodoxe envers le Parti, il répondit : « Le Parti communiste s'occupe de ses affaires, et nous nous occupons des nôtres. Comme cela, il n'y a pas de conflits »[1]. Il est clair que les avantages de cette attitude sont en dernière analyse du côté de l'État. Le prix de cette paix est la jeunesse. On a parfois l'impression que l'Église orthodoxe de Russie est en train de devenir un grand asile de vieillards, et cela malgré le fait indéniable, plusieurs fois signalé dans notre chronique, que parmi la jeunesse actuelle en URSS il existe des aspirations profondes vers des valeurs autres que celles de la doctrine officielle du pays.

Allemagne. — Au cours d'une réunion du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) à Hanovre, le 8 juin, il a été décidé unanimement, après des années d'hésitations, de nommer un nouveau chef de bureau pour les relations étrangères de l'EKD. C'est le pasteur Adold WISCHMANN qui a été désigné à ce poste, en remplacement du pasteur Martin Niemöller. Fin juin, le synode de l'EKD a confirmé cette décision.

Du 2 au 7 juin, s'est tenue, également à Hanovre, la session du Synode général de l'Église unie évangélique-luthérienne d'Allemagne (VELKD)[2]. Deux questions surtout ont sollicité les réflexions des 54 membres de ce synode : le problème de l'autorité en matière de doctrine et celui de la tolérance[3]. Nous nous y référerons encore ci-après.

En vue de la SESSION EXTRAORDINAIRE du synode de l'EKD (du 27 au 20 juin), qui rassemblait 129 représentants des *Landeskirchen* de toute l'Allemagne, un long RAPPORT avait été présenté sur « la situation de l'Église protestante à Berlin en République démocratique allemande » (DDR). Dans la conclusion de ce document, écrit sur un ton ferme et net, on lit :

1. Cfr *LC*, 17 juin, p. 18 ; *ICI*, 1 juillet.
2. Cette union, on se le rappelle, a été constituée en 1948 à l'intérieur de l'EKD pour pouvoir s'exprimer plus librement sur certains principes et positions discutées.
3. Cfr Compte-rendu détaillé dans *HK*, juillet.

« L'impression s'impose de plus en plus que c'est de propos délibéré et selon un plan précis que l'Église est maltraitée et méconnue. Ceci soulève des questions d'importance fondamentale pour les relations entre l'Église et l'État. La discussion de pareilles questions pourrait être salutaire si on était libre de rechercher une solution respectant les droits légitimes de tous les citoyens, c'est-à-dire aussi les droits de la majorité, qui est chrétienne. Mais si cette liberté n'existe pas, si la presse, le cinéma, l'administration et les organes de l'État sont tous enrôlés au service d'une notion matérialiste et athée de la vie, il n'est plus possible d'arriver à une entente honorable ».

Le rapport attire surtout l'attention sur « les plus grandes difficultés », c'est-à-dire que « l'instruction donnée dans les écoles tend de plus en plus à se fonder sur un matérialisme dialectique et historique athée », et que « les parents chrétiens n'ont aucune possibilité de protéger leurs enfants contre les conflits spirituels qui en résultent » [1].

Au début d'août a eu lieu le 7e RASSEMBLEMENT ÉVANGÉLIQUE ALLEMAND à Francfort-sur-Main. Plusieurs rapports confirment que ce *Kirchentag* a été plus œcuménique qu'aucun des précédents, comme on pouvait déjà le remarquer par le nombre impressionnant de participants venus d'autres pays et d'autres confessions. Environ 25.000 personnes étaient venues de la République démocratique allemande. Des préoccupations autres que celles de la politique ont caractérisé ces journées. Ceci est apparu en particulier, a-t-on dit, dans d'innombrables entretiens sur la confession. « Lorsque l'on considère les conflits de conscience dont souffrent tant de nos contemporains, on en vient à penser avec un grand nombre des participants du *Kirchentag*, qu'il devient urgent de faire revivre la pratique de la confession personnelle au sein de l'Église protestante » [2]. L'ordre du jour extrêmement dense comprenait plusieurs séances d'intérêt directement œcuménique sur « les jeunes Églises », « le mouvement œcuménique dans le monde », et « la chrétienté mondiale ». Ce dernier

1. Cfr *SŒPI*, 6 juillet.
2. Cfr Id., 17 août.

thème a attiré 12.000 auditeurs ; plusieurs personnalités éminentes du Conseil œcuménique prirent la parole à cette rencontre.

Amérique. — Mgr ANASTASE (Gribanovskij), président du Synode des évêques de l'Église russe à l'étranger, a célébré le 12 juillet dernier ses 50 ans d'épiscopat. Dans toute l'histoire de la Russie chrétienne, il ne serait que le troisième de la série de ces grands jubilaires.

De 1906, année de son sacre, à 1914, il fut vicaire du métropolite de Moscou. En 1914, Mgr Anastase fut désigné comme évêque de Cholm. De 1917 à 1918, il est membre du Concile dans lequel on procéda entre autres à la restauration du patriarcat en Russie. Au vote préliminaire pour la désignation des candidats au patriarcat, de nombreuses voix se portèrent sur son nom. Après avoir été chargé du diocèse de Charjkov, Mgr Anastase résida de 1917 à 1924 à Constantinople, où furent rassemblés 175.000 réfugiés russes. De 1924 à 1935, il séjourna en Terre Sainte. A la mort du métropolite Antoine, il devint président du Synode des évêques russes à l'étranger.

L'ARCHEVÊCHÉ GREC ORTHODOXE de l'Amérique du Nord et du Sud a annoncé la création de la SOCIÉTÉ MISSIONNAIRE GRECQUE ORTHODOXE DE LA SAINTE-CROIX, dont le but est de propager l'Orthodoxie en Asie et en Afrique. Le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE et l'archevêque MICHEL, chef de la communauté grecque orthodoxe américaine, ont pris le patronage de ce mouvement missionnaire, qui sera sous la direction de Mgr ATHÉNAGORE d'Elaia, doyen de l'École théologique de Brookline (Mass.), centre de la nouvelle association [1]. Déjà des mesures pratiques ont été prises en vue d'un travail effectif en Corée, aux Philippines et en Ouganda.

Au début de juin, 8 ecclésiastiques russes venus de Russie ont fait une VISITE de 12 jours aux États-Unis, en vue de pour-

1. Cette École vient de recevoir de l'État de Massachusetts le droit de conférer les titres de « Bachelor of Sacred Theology » et de « Master of S. Theology ».

suivre les conversations de mars dernier à Moscou avec les représentants ecclésiastiques américains. La délégation, conduite par le métropolite NICOLAS de Kruticy, représentait aussi les luthériens d'Esthonie et de Lettonie, l'Église arménienne d'Etchmiadzin et les baptistes évangéliques. Dans le rapport qu'a publié le Dr. BLAKE, président du Conseil national des Églises aux États-Unis, on dit avoir progressé dans la compréhension mutuelle, mais que de très importantes divergences, profondément ancrées, subsistent. Les projets de continuation d'échange et d'information ont été examinés. Cette visite n'est considérée que comme le début de relations qu'on souhaite régulières, permanentes et de plus en plus étroites. Ajoutons que, de différents côtés, notamment de groupes de réfugiés de l'Europe orientale, se sont élevées des protestations contre cette visite. Les journalistes n'ont pas manqué de poser aux membres de la délégation des questions parfois embarrassantes, par exemple au sujet de leurs déclarations lors de la guerre de Corée.

Dans la *Nouvelle Revue théologique* de mai 1956, le P. J. W. SAATMAN S. J. a fait paraître un article intitulé *Le Protestantisme américain en* 1955, *Un Diagnostic* (pp. 515-520).

Après avoir constaté que de 1900 à 1950 le protestantisme américain « s'est terriblement vidé de sa substance chrétienne », l'A. signale les indices d'un renouveau depuis la fin de la dernière guerre : besoin d'une prédication plus théologique et sens plus profond de la Bible, hostile à un fondamentalisme étroit aussi bien qu'à une critique excessive ; redécouverte du sens du péché et retour à l'évangélisme ; renouveau de la liturgie et du culte ; souci d'unité chrétienne. Se référant au livre d'Elton TRUEBLOOD, *Signs of Hope in a Century of Despair*, l'A. conclut que ce sont là des symptômes de renaissance qui ne sont pas seulement l'apanage du protestantisme américain, mais manifestent en Amérique un phénomène qui est d'ordre universel.

Angleterre. — Discutant l'interdiction de procéder dans une église au remariage de divorcés, les Convocations de mai ont voté en faveur de la suppression du canon relatif à cette

clause dans le projet de la nouvelle législation ecclésiastique, afin d'éviter un conflit avec l'État. Le *Church Times* du 25 mai constate que les Convocations permettent ainsi ce qu'elles ont déclaré être un mal, et ajoute : « this is to carry english illogicality to dangerous excess ». L'hebdomadaire y voit une capitulation devant l'État, et une perte de prestige.

Sir Ivor THOMAS, directeur du Comité exécutif du « Fonds pour la sauvegarde des églises historiques » de Grande-Bretagne, a fait récemment la proposition, au cours d'une conférence tenue à Londres, de remettre aux catholiques les églises anglicanes non utilisées [1]. Il y en aurait environ 400. D'autres membres de la commission proposèrent d'en faire des *Columbaria* pour y déposer les urnes des défunts.

Le 3 juillet dernier est décédé à Chichester, à l'âge de 87 ans, le Canon John Albert DOUGLAS, bien connu par la charge qu'il assuma de secrétaire général du Conseil des relations étrangères de l'Église d'Angleterre. Grande autorité en ce qui concerne les Églises de l'Orient, il fut dès les origines parmi les fondateurs de l'*Anglican and Eastern Churches Association* (1906).

Arménie soviétique. — Nous avons déjà mentionné l'ASSEMBLÉE des 16 évêques et archevêques arméniens qui, après les événements du Liban en février dernier [2] se sont réunis au Caire sous la présidence du Catholicos d'Etchmiadzin. Celui-ci a fait un rapport sur la situation générale du siège d'Etchmiadzin, décrivant notamment le réveil religieux du peuple, et signalant la grande difficulté causée par la pénurie de prêtres. A l'occasion du 3e centenaire de l'impression, à Amsterdam en 1666, de la première traduction arménienne de la Bible, une nouvelle traduction en arménien moderne a été décidée. Une partie du clergé de la diaspora sera transférée à Etchmiadzin et dans les diocèses arméniens de l'URSS, sur un engagement volontaire de leur part, et sans transfert définitif. On prévoit l'arrivée de l'évêque SHNORHK KALOUSTIAN, primat de Californie, pour remplir la fonction de doyen du séminaire d'Etchmiadzin. Tous les

1. Cfr *CIP*, 31 mai.
2. Cfr *Chronique* 1956, pp. 191-92.

évêques ont exprimé le désir de voir l'Église arménienne prendre part aux conférences du Conseil œcuménique. Il fut également décidé d'organiser une rencontre avec les Églises sœurs, copte éthiopienne et syrienne, de préférence à Jérusalem, avant 1960 [1].

Athos. — Le Saint-Synode de Constantinople a promu à l'épiscopat l'archimandrite NATHANAËL Lavriotis, directeur de l'école ATHONIAS rétablie en 1953 ; il est nommé évêque titulaire de Militopolis, avec siège sur la Sainte Montagne. Le sacre a eu lieu le 29 mai, dans la skite Saint-André [2]. Une réunion EXTRAORDINAIRE de la Sainte Synaxe comptant 40 membres, dont deux de chaque monastère, a été convoquée au mois de mai. Constantinople y avait envoyé une délégation patriarcale composée de trois métropolites, Mgr Jacques de Derki, Mgr Méliton d'Imvros et de Ténédos, et Mgr Timothée de Maronia. Le patriarcat œcuménique a montré une nouvelle fois son désir de conserver à la Sainte Montagne son caractère. En ce qui concerne l'école *Athonias*, le rapport de la délégation a émis le regret qu'elle ne compte à présent que 36 étudiants, alors qu'elle peut en avoir 70. Selon le règlement de l'école, les élèves laïcs doivent, après leur 3e année, décider de leur entrée en religion ou de leur retour dans le monde. Ce délai est jugé trop bref, l'étudiant étant trop jeune alors pour une décision aussi grave. On propose donc de reculer la décision jusqu'à la 6e année d'études ou au moins jusqu'à la 5e. Pour favoriser le recrutement des monastères, l'Église de Constantinople a projeté la fondation d'une école préparatoire avec internat, où seraient acceptés des enfants (surtout orphelins, ou sans liens familiaux), afin de les éduquer en vue de la vie monastique. Ceux qui seraient jugés aptes à celle-ci achèveront leur formation à l'école *Athonias*.

Le projet de changer tous les monastères idiorrythmiques en couvents cénobitiques sera envisagé sérieusement.

En vue d'un rayonnement plus grand des richesses spirituelles athonites, une IMPRIMERIE est projetée. On propose aussi de fonder des METOCHIA en Australie, en Amérique et en Éthiopie,

1. Cfr *SŒPI*, 20 avril.
2. Cfr *E*, 15 mai ; *AA*, 30 mai.

pour les besoins matériels de la vie des monastères. La délégation exprima enfin le souhait qu'à la prochaine synaxe (qui doit avoir lieu en août), tous les représentants des monastères aient pleins pouvoirs pour prendre des décisions à ce sujet. Des mesures seront prises pour protéger les objets précieux et pour tirer profit des terres de la Sainte Montagne (un professeur d'*Athonias* est expert en agronomie).

Une encyclique datée du 4 juillet a été envoyée par le Saint-Synode de Grèce à tous les métropolites, leurs demandant de veiller à ce que tous les moines athonites qui se trouvent actuellement en Grèce retournent dans leurs couvents [1]. Ce n'est du reste pas la première fois qu'on a fait ce rappel, qui n'a probablement pas eu grand résultat jusqu'à présent.

Chine. — L'Église orthodoxe de Chine est en train de se « dérussifier » à un rythme accéléré. Le *Kitajskij Blagovestnik*, organe officiel de la mission russe en Chine, imprimé en russe, a cessé de paraître. On cherche à remplacer par un Chinois l'archevêque russe de Pékin, Mgr Victor, qui a quitté la ville le 17 mai. La difficulté est de trouver un bon remplaçant. Les Chinois veulent écarter tous les Russes de la Mandchourie, pour rendre celle-ci entièrement chinoise, quoique les paroisses orthodoxes de ces pays aient été en majorité composées de Russes. Le départ du clergé russe constitue donc un grand problème pour l'Église orthodoxe de Mandchourie. En 1941 l'archevêché de Charbin (l'actuelle Pinkiang), possédait trois évêques et 217 membres de son clergé, avec 60 églises, 3 monastères et beaucoup d'écoles et institutions diverses. En 1948 le métropolite NESTOR fut arrêté ; à présent il est libre, et habite Moscou. Les Chinois ayant insisté pour que l'archevêché soit supprimé, il a été réduit à un évêché dépendant du siège de Pékin ; Mgr NICANDRE (Viltorov) en est devenu le titulaire. En 1953, le clergé comptait encore 100 membres, mais deux ans plus tard, leur nombre était réduit à 30, et il diminue toujours. En janvier dernier Mgr Nicandre lui-même est rentré en URSS. D'autres membres du clergé, qui n'étaient pas désireux de rentrer en Russie, sont allés

1. Cfr *AA*, 23 mai, 4, 11 et 18 juillet ; *E*, 15 juillet.

au Japon, en Australie etc. Les services ont cessé de se faire dans les églises de Saint-Élie, Zaton, Zeleno-Bara, Vieille Charbin, etc. Il n'y a plus que quatre prêtres orthodoxes chinois à Charbin, qui ne peuvent évidemment desservir toutes les églises. Mgr Victor qui a quitté Pékin avec tout le clergé russe de la mission, était accompagné de l'archimandrite BASILE Chuan. Il est probable que le P. Basile sera élu évêque de Chine et de Mandchourie, et qu'il retournera en cette qualité à Pékin, à la tête d'une éparchie chinoise indépendante, d'où le clergé russe sera exclu [1].

Chypre. — Mgr ANTHIME, métropolite de Kition et remplaçant de l'archevêque MAKARIOS, a reçu une lettre de l'ethnarque chypriote déporté, datée du 10 avril. Les exilés des îles Seychelles se trouvent dans un bâtiment du gouvernement, complètement isolés du monde. Ils sont en bonne santé. Chaque dimanche, Mgr Makarios qui a pu heureusement emporter avec lui ses ornements sacerdotaux, célèbre la liturgie dans une chambre. Mgr CYPRIEN évêque de Cyrène et le P. Papastavrou exécutent les chants et M. Joannidis remplit le rôle d'acolyte [2].

Constantinople. — Le gouvernement turc a annoncé qu'il entend allouer un total de 35 millions de livres turques ($ 12.498.500) pour les réparations et reconstructions de cimetières, d'églises et autres biens de l'Église orthodoxe endommagés ou détruits au cours de l'émeute anti-hellénique de septembre 1955. Un premier versement de 10 millions a été effectué, et, le lendemain de ce premier versement, des services religieux furent célébrés dans toutes les églises orthodoxes grecques d'Istanbul. C'était la première fois depuis le sac, le patriarche œcuménique ayant interdit toute célébration d'offices dans les églises endommagées jusqu'à ce qu'un arrangement d'indemnisation ait été conclu.

1. Cfr *New Missionary Review*, printemps 1956, pp. 12-14. (L'éditeur de ce bulletin, le Dr. S. BOLSHAKOFF a consacré quelques pages à ces missions russes en Chine et Mandchourie dans *Irénikon* XXVIII (1955), pp. 169-172) ; *PR*, 2 juin, p. 16.
2. Cfr *Apostolos Barnabas*, mai-juin.

Égypte. — Après la remise de l'administration du PATRIARCAT GREC ORTHODOXE d'Alexandrie au métropolite PARTHENIOS de Péluse, l'état de santé de Sa Béatitude le patriarche CHRISTOPHORE s'est amélioré.

Le patriarche a assisté derrière l'iconostase aux vêpres et à la liturgie du Samedi-Saint en l'église de l'Annonciation. Vers la fin de la lecture de l'Apôtre, S. B., appuyé sur des clercs, est allé aux portes centrales de l'iconostase, où il a chanté l'*Ἀνάστητω ὁ θεός* en répandant des fleurs. Puis il a donné des fleurs à l'ambassadeur de Grèce, a béni le peuple et s'est retiré de nouveau dans le sanctuaire. Pendant la liturgie, il a reçu la sainte communion. Le patriarche était accompagné de son médecin [1].

Ethnos (Athènes) du 28 mars, marque sa joie de ce que « avec le changement de régime, les affaires patriarcales d'Alexandrie vont être mises en ordre ». Le journal juge indispensable que tout ceci se fasse au plus tôt « car les Syriens (orthodoxes arabophones d'origine syrienne) commencent à se remuer, et revendiquent des droits au trône patriarcal ». Une situation dangereuse serait à craindre, semblable à celle qui existe maintenant au patriarcat de Jérusalem depuis la mort du patriarche Timothée : « Il est hors de doute que l'Orthodoxie passe par une crise très sérieuse en Orient ; son caractère hellène perd continuellement du terrain ; en contribuant à la sauvegarder, le patriarcat d'Alexandrie joue un rôle important » [2].

Le Saint-Synode du PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE a voté en juillet dernier la réintégration du patriarche destitué, Amba YOUSSAB II. On se rappelle l'intervention décisive du gouvernement égyptien dans la déposition du patriarche, et les fâcheuses répercussions de cette mesure en Éthiopie, où l'Église copte venait d'être proclamée Église d'État. Il se peut que le gouvernement veuille s'appuyer sur l'Église copte dans la brûlante question scolaire, comme il l'a fait récemment pour la suppression des tribunaux religieux, lorsque l'Église copte qui, avec ses plusieurs millions de fidèles, constitue la principale communauté

1. Cfr *P*, 11 mai.
2. Cfr *POC*, avril-juin, p. 146.

chrétienne du pays, put obtenir rapidement un régime de faveur et se désolidarisa des autres chrétiens [1].

Comme on le sait, les écoles chrétiennes d'Égypte doivent, selon une loi récente, enseigner la religion musulmane à leurs élèves musulmans, et toute tentative pour échapper à cette loi entraînerait la fermeture et la réquisition des locaux scolaires. Un grand émoi a été suscité par ces menaces dans tous les milieux chrétiens d'Égypte de toutes confessions. Le gouvernement est décidé à appliquer la loi en question dès décembre prochain. L'avenir dira si une solution pacifique aura pu être trouvée à cet angoissant problème. La presse égyptienne attaque avec violence les écoles chrétiennes, «instrument d'impérialisme»[2].

France. — Un congrès international de MUSIQUE SACRÉE se tiendra à Paris du 1er au 8 juillet 1957 [3]. Une section est prévue pour « le chant sacré des Églises d'Orient : Tradition et renouvellement ».

Le *World Council of Churches Information* du 13 juin est consacré à l'Institut de théologie orthodoxe SAINT-SERGE de

1. Cfr Id., p. 123, quelques pages du P. H. AYROUT sur la condition de l'Église Catholique en Égypte. Sur 22 millions d'habitants on compte 3 millions de chrétiens. Ce sont des coptes orthodoxes, sauf un demi-million dont 100.000 grecs orthodoxes, 200.000 protestants de différentes dénominations et 200.000 catholiques. Ces catholiques sont répartis en sept rites différents. Le problème majeur qui s'impose aux catholiques dans l'Égypte renouvelée est, selon le P. Ayrout, un problème de relations. Parmi les relations il mentionne celles avec les autres chrétiens : les coptes orthodoxes très nombreux et les protestants : « On ne les connaît pas assez, et quand on n'est pas à leur égard bourré de préjugés, on les ignore et l'on reste ainsi juxtaposé sans se coordonner, alors qu'il y aurait tant de sujets de ressemblances, d'échange et d'action commune. L'Église nationale (copte) d'Égypte est particulièrement sensible aux égards et à la sympathie et nous n'aurons rien à gagner de son affaiblissement » (p. 126).

2. Les 11 écoles de la mission américaine presbytérienne se conformeront à la loi (cfr *SŒPI*, 27 juillet). Par contre, il est d'ores et déjà certain que deux des plus anciennes écoles britanniques d'Égypte, la *Scottish School for Girls* et la *Saint Andrew's for Boys*, fondées toutes deux à Alexandrie en 1859, ne rouvriront pas leurs portes en octobre. Quant aux écoles catholiques françaises et italiennes, on ne connaît pas encore leur décision sur leur attitude devant ces menaces.

3. Secrétariat, 97, rue du Mont-Cenis, Paris, 18e.

Paris. On y apprend que durant l'année académique 1955-56 l'Institut a accueilli 37 étudiants, dont 13 d'origine russe, 13 grecs, 7 Serbes, 1 Bulgare, 2 Américains et un Allemand. Bien qu'il soit russe d'origine et de tradition, l'Institut est actuellement fréquenté par des orthodoxes de diverse provenance et ses lauréats occupent des postes dans presque tous les continents. Il est devenu aussi un centre important de conférences œcuméniques, où des théologiens de différentes confessions se rencontrent. C'est dans une ambiance de grande beauté liturgique que les étudiants ont l'occasion de s'exercer à la piété, fondement de leurs études.

Dans un article du *Vestnik* des Étudiants russes (Paris), nº 2, 1956, sur la pratique eucharistique dans l'ancien christianisme et dans l'Orthodoxie contemporaine, M. LOT-BORODINE s'arrête sur le « phénomène affligeant » de la célébration de l'Eucharistie à laquelle ne sont plus guère présents que des « assistants », et non des « participants ».

Déjà les grands prédicateurs du IVe siècle, comme S. Jean Chrysostome, ont lutté contre cette perte du sens eucharistique chez leurs fidèles. S. Basile parlait de la nécessité de communier au moins quatre fois par semaine, sans compter les fêtes. L'A. ne peut pas approuver l'évolution historique qui, dans la tradition byzantine, a fait de la confession un acte pratiquement obligatoire avant la communion ; non seulement la communion, mais la confession même, en souffre, devenant ainsi facilement une formalité. L'article conclut par le souhait qu'un libre accès au mystère de l'Eucharistie, fait dans un esprit de respectueuse confiance, soit de nouveau rendu possible dans l'Église orthodoxe, et ce, pour l'édification mutuelle dans la charité fraternelle. De cette manière, on ne chantera pas en vain, après que le prêtre est apparu avec les saints dons, l'hymne « Nous avons vu la lumière véritable, nous avons reçu l'Esprit céleste » (pp. 8-15).

Grèce. — Le nouvel archevêque d'Athènes, Mgr DOROTHÉE, a dit dans une allocution adressée aux prêtres de l'archidiocèse, que dorénavant il renoncerait à tous les revenus personnels qui lui viennent des dispenses matrimoniales, en faveur de la construction d'une maison de repos pour les ecclésiastiques et

leurs familles, geste qui a été apprécié dans toute la presse. Il a promis d'améliorer la situation financière du clergé paroissial toujours restée déficiente. Il ira visiter personnellement toutes les paroisses de son éparchie pour s'enquérir de leur état (propreté, bon ordre, régularité des offices, sonnerie des cloches, présence ponctuelle du personnel d'église etc.). Il veillera aussi sur les études du clergé, et s'engage à réprouver les mœurs relâchées. Défense est faite de porter désormais un *esorason* de couleur, et de se munir de bâtons, dont seuls les vieillards peuvent user. Il demande d'éviter les cafés et les lieux trop profanes, ainsi que de fumer en public. Les prêtres ayant un grade universitaire auront le droit de porter un *epanokamylavchion* [1]. L'archevêque a souligné spécialement l'importance de la prédication pendant les offices, et oblige les prêtres instruits à le faire régulièrement [2].

Dans une circulaire du 26 mai, le Saint-Synode rappelle les prescriptions sur les insignes des évêques et défend de porter l'aigle bicéphale au lieu de l'*encolpion* [3].

Sous la présidence de l'archevêque, le Saint-Synode se rassemble le lundi et le mercredi pour les affaires courantes, et le vendredi pour les questions plus générales. Une commission a été déjà formée pour veiller à l'uniformité des cérémonies, et une autre pour régler tout ce qui concerne les hétérodoxes [4].

Le Saint-Synode a publié un décret défendant l'ordination de prêtres non mariés sans son approbation. Tout clerc non marié doit nécessairement se rattacher à un monastère [5].

Du 13 au 16 mai, s'est tenu à Athènes le Ier CONGRÈS POUR LA CULTURE GRÉCO-CHRÉTIENNE, convoqué par des savants sous le patronage de l'archevêque d'Athènes. Le sujet mis à l'étude était la pénétration de l'Église dans tous les domaines de la vie sociale. Les résolutions prises soulignent la nécessité d'imprégner l'éducation de la jeunesse d'un esprit vraiment chrétien, d'in-

1. Cela signifie-t-il que désormais ce signe spécifiquement monastique sera aussi accordé à des prêtres mariés ?
2. Cfr *Enoria*, 1er mai.
3. Cfr *E*, 1er juin
4. Cfr *E*, 15 juin.
5. Cfr *E*, 15 juillet.

troduire dans l'enseignement secondaire l'étude des Pères de l'Église et de l'hymnographie byzantine, et de veiller à la bonne exécution de la musique religieuse ancienne, de l'architecture et de l'iconographie traditionnelle. On a exprimé le souhait de voir ces congrès se répéter [1].

Jérusalem. — Le PATRIARCAT GREC ORTHODOXE attend encore un nouveau chef. Dans un mémoire présenté au gouvernement de Jordanie, la communauté orthodoxe arabe a exprimé en quelques points précis ses revendications :

1. Création d'un conseil mixte sur de nouvelles bases (on demande que deux tiers des membres soient arabes) ; 2. Précisions en vue d'une répartition plus équitable des charges, le conseil mixte disposant d'un tiers des revenus du patriarcat ; 3. Inventaire et enregistrement des biens du patriarcat, dont la gérance ne se fera point sans intervention du conseil mixte ; 4. Participation des membres laïques du conseil mixte à l'élection du patriarche ; 5. Nouveau règlement pour la communauté du Saint-Sépulcre, afin d'empêcher qne tout sujet étranger n'y soit admis avant un séjour suffisant dans le pays pour en avoir pu prendre la naturalisation, et y avoir appris à parler et à écrire l'arabe ; 6. Ouverture d'une école théologique pour une meilleure formation du clergé patriarcal ; 7. Réorganisation des tribunaux ecclésiastiques.

Rien d'officiel n'a été publié encore, mais une grande activité a été déployée de part et d'autre. Les modérés parmi les orthodoxes arabes croient qu'il faut tout d'abord élire un patriarche qui aura à réaliser ensuite les différents points, mais non sans certaines garanties nécessaires pour que les promesses ne restent pas vaines, comme ce fut le cas dans le passé [2].

Syrie. — Dans *Proche-Orient Chrétien* d'avril-juin 1956, le P. Joseph HAJJAR donne un long aperçu sur le congrès général du patriarcat orthodoxe d'Antioche qui a eu lieu en novembre 1955 (pp. 128-143).

1. Cfr *E*, 1er juin ; *Zoï*, 7 juin. *Le Messager d'Athènes*, 20 mai ; *VUC*, juillet-août.
2. Cfr *POC*, avril-juin, pp. 153-158.

Ce congrès marquerait un tournant dans l'histoire de ce patriarcat. Il témoigne en effet d'un effort commun entre hiérarques et laïcs pour fixer une législation jusqu'alors trop flottante ou inexistante, et pour mettre ainsi fin à un malaise général. La polémique a été longue et fructueuse, dans laquelle l'organe du Mouvement de la Jeunesse orthodoxe (M. J. O.) *Al-Nour* a joué un rôle important. Celui-ci, à l'encontre du courant laïcisant et démocratique, prêché surtout par la revue *Al Harakah* (qui lui a reproché ses relations « équivoques » avec des mouvements d'œcuménisme), s'est appliqué à défendre la structure cléricale ou hiérarchiqne dans le gouvernement de l'éparchie. Il s'oppose à deux abus extrêmes : l'excessive centralisation patriarcale et la création d'un nouvel organe laïque pour contrôler l'activité hiérarchique. Cet affrontement n'est pas resté sans effet sur les principales décisions du congrès.

Relations interorthodoxes.

Du 1er juin au 13 juillet Mgr ÉLIE, métropolite de Beyrouth, séjourna à Moscou. Après cette visite, il passa quelques jours à Constantinople [1]. Il semble que le *metochion* antiochien à Moscou, sous la direction du vicaire patriarcal d'Antioche, Mgr BASILE Samaha, soit devenu un centre d'apostolat très apprécié des fidèles de la capitale de l'URSS. Le vicaire de Moscou est à même de venir en aide à l'éparchie patriarcale de la métropole syrienne : subsides pour le clergé des campagnes, envoi de vases sacrés, d'ornements sacerdotaux et de livres liturgiques de toutes sortes. Il se proposerait mêmes d'imprimer incessamment la série des Ménées en arabe et de les distribuer aux églises [2].

Une ville du Liban, Chasimia, a reçu du patriarcat de Moscou une cloche haute de trois mètres, et pesant 3.500 kg, pour la nouvelle église des SS. Pierre et Paul [3].

Mgr NIPHON, métropolite de Zakhle au Liban, est arrivé à la mi-juillet à Moscou, venant de Chine, où il avait visité le pays à l'invitation du Comité chinois pour la paix. Radio-Moscou a annoncé qu'il sera l'hôte du patriarche Alexis [4].

1. Cfr *AA*, 5 juillet.
2. Cfr *POC*, avril-juin, p. 185.
3. Cfr *E*, 15 mai.
4. Cfr *SŒPI*, 13 juillet.

L'archevêque DOROTHÉE d'Athènes a été invité par le patriarche VIKENTIJE, de l'Église orthodoxe serbe, à visiter la Yougoslavie en septembre.

Le catholicos Mar BASILIOS de l'Église jacobite dans sa fraction antipatriarcale, a annoncé au patriarche œcuménique qu'il enverrait trois étudiants en théologie à Constantinople [1].

Le Saint-Synode du Patriarcat de Moscou a été informé par le Patriarcat œcuménique de la canonisation de NICODÈME l'Hagiorite et décide d'introduire son nom dans le calendrier de l'Église russe. On a agi de même pour les saints récemment canonisés par l'Église orthodoxe roumaine [2].

Relations interconfessionnelles.

Signalons tout d'abord les deux derniers fascicules de la revue *Istina* :

Le nº 1 de 1956 publie la conférence du P. François HOUANG de l'Oratoire, *Christianisme et universalité*, prononcée à la semaine des intellectuels catholiques français en novembre 1955. D. C. LIALINE O. S. B. fait ensuite un long exposé sur le thème d'actualité *Anglicanisme et Orthodoxie*, suivi de nombreux textes documentaires. Sous la rubrique *Problèmes d'œcuménisme*, vient ensuite un article du P. J. HAMER O. P., *Le chrétien et la société selon le protestantisme contemporain*.

Dans le nº 2, les PP. J. GOÏA et M.-J. LE GUILLOU font le point sur *La situation religieuse en URSS*, se référant à plusieurs témoignages récents. D. E. LANNE O. S. B. traite du *Jugement dernier dans l'art*, où sont relevés les thèmes fondamentaux relatifs à ce sujet dans la tradition iconographique de l'Orient et de l'Occident. Le P. M. F. BERROUARD O. P. traite ensuite du *Mérite dans les Évangiles synoptiques*. L'ouvrage du Prof. F. J. LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, a fourni matière à un *Débat sur l'Eucharistie* (A.-M. HENRY et M.-J. LE GUILLOU), par lequel se termine ce cahier.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. Mgr

1. Cfr *AA*, 26 juin. Sur cette relation, *Chronique* 1956, p. 194.
2. Cfr *ŽMP*, Nº 3, pp. 4-5 ; Nº 5 donne sur S. Nicodème une note biographique.

DOROTHÉE d'Athènes a convoqué une session extraordinaire du Saint-Synode pour discuter la proposition du Gouvernement grec d'entrer en relations diplomatiques avec le Saint-Siège. Aux deux sessions (18 et 19 juillet) assistèrent non seulement les métropolites synodiques, mais plusieurs autres encore qui se trouvaient alors à Athènes, soit 17 en tout. La hiérarchie grecque fit savoir « qu'elle reste dans l'observance fidèle des saintes traditions de l'Église et du peuple, rejetant toute relation diplomatique de l'État grec avec le Vatican » [1].

La nouvelle publication *Bulletin d'Orientations œcuméniques* de Beyrouth émet dans son fascicule de mai-juin quelques réflexions sur l'étude du Prof. H. S. ALIVISATOS, *Les deux régimes dans l'Église unie avant le schisme*, paru dans *1054-1954. L'Église et les Églises*, t. II, pp. 105-116. Le professeur d'Athènes avait exposé qu'avant le schisme de 1054 chacune des deux Églises avait suivi sa propre route sans entraves et sans qu'on ait jamais mis en doute leur unité profonde et absolue. L'évolution de la papauté serait inhérente à la nature même du monde occidental ; si légitime qu'elle soit pour l'Occident, elle ne concerne pas l'Orient, qui n'a jamais reconnu cette évolution, étant donné qu'il ne s'en est nullement occupé. « Tandis que la position du pape devenait ce qu'elle est devenue en Occident, l'Orient a évolué depuis les origines suivant une direction purement démocratique ». Le Prof. Alivisatos, se basant sur cette interprétation de l'histoire des deux chrétientés, prône une nouvelle entente par un retour à la situation d'avant la rupture, situation dans laquelle l'Occident serait libre de croire à la primauté, et l'Orient libre de ne pas se soucier de cette question. Concernant ces aperçus, le P. A. Chicri fait quelques brèves remarques ; nous nous contentons de citer la première :

« Il est certain que l'exercice de la primauté pontificale a beaucoup varié au cours des siècles. D'autre part, les historiens sont aujourd'hui, semble-t-il, d'accord sur un point. L'Orient, dans son ensemble n'a jamais considéré l'autorité particulière de l'évêque de Rome comme une autorité de droit divin. Mais n'est-ce point justement là qu'il faut chercher surtout l'origine des frictions, des

1. Cfr *E*, 1er août.

luttes et des dissentions continuelles qui ont marqué, durant dix siècles, les rapports de l'Orient et de l'Occident ? Prétendre fonder une unité ecclésiastique sur une situation analogue n'est-il point une gageure ? »

A l'occasion de la fête latine de Pâques, l'administrateur du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem, Mgr ATHÉNAGORE, archevêque de Sébaste, a rendu officiellement visite au patriarche latin, Mgr Alberto GORI. Lors de la Pâque orthodoxe Mgr Gori et le délégué apostolique, Mgr Silvio ODDI, sont allés, à leur tour, présenter leurs vœux au patriarcat [1].

Mgr HIMMER, évêque de Tournai, ayant autorisé qu'un service funèbre orthodoxe soit célébré dans l'église catholique de Marcinelle pour les deux victimes grecques de la catastrophe minière, Mgr JACQUES de Londres célébra lui-même un *trisagion*. L'archimandrite Émile TIMIADIS, desservant de l'église grecque d'Anvers, a déclaré à la presse avoir été très touché par l'attitude des autorités religieuses du diocèse de Tournai, et voir en leur geste un signe de bon augure.

Anglicans. — La presse catholique irlandaise n'a pas manqué de reproduire dans ses colonnes la réponse que vient de recevoir de la part du journal américain *Pittsburgh Catholic*, M. Winston CHURCHILL, l'ancien premier ministre britannique, qui avait eu l'imprudence d'écrire récemment dans *Life* que la foi chrétienne était arrivée d'Irlande en Angleterre « sans avoir jamais eu à aucun moment de contacts avec Rome », et que, « dans ces périodes décisives des temps anciens, la foi n'était pas associée à l'organisation universelle de la Papauté ». Le directeur du journal de Pittsburgh, le P. Vincent BRENNAN, déclare qu'il y a ici erreur, et que le peuple d'Irlande n'a jamais été séparé de l'Église universelle. S. Colomban, le missionnaire irlandais du VIe siècle, est cité en témoignage d'après une de ses lettres : « Aucun de nous, dit-il, n'a jamais été ni hérétique ni schismatique... La foi telle qu'elle nous a été transmise par les successeurs des Apôtres est restée inébranlable. Nous tous Irlandais,

1. Cfr *Nea Sion*, janvier-avril.

habitants, de cette partie si reculée du monde, nous ne recevons rien d'autre que ce qui est vraiment la doctrine évangélique et apostolique. Nous sommes liés à l'Église de Saint Pierre, car quoique Rome soit grande et illustre, c'est seulement à cause de ce siège qu'elle est à nos yeux grande et illustre »[1].

Dom Benedict LEY O. S. B. maître des novices de la communauté anglicane de Nashdom Abbey a publié dans *Faith and Unity* d'avril 1956, une conférence donnée au cléricat de l'Abbaye de Niederaltaich (Bavière) : *The Monastic Life and Prayer for Unity.* Notons aussi du même, dans *Faith et Unity* de juillet : *Spiritual Emulation and Work for Unity.*

Dans la revue anglicane *Theology* d'avril 1956, a été publié un article *Letter from Italy*, du P. G. ELDAROV, du Collège St-Bonaventure à Rome, sur les études théologiques et philosophiques à Rome et ailleurs en Italie.

Protestants. — *Verbum Caro* n° 37 contient un article de Roger SCHUTZ, prieur de la communauté de Taizé, intitulé *Résultats théologiques et spirituels des rencontres œcuméniques avec les catholiques romains.*

Comment les chrétiens séparés vont-ils se rejoindre, au nom de quel principe synthétique ou de quelle théologie œcuménique ? Nous ne le savons pas. Mais il faut noter les progrès et l'ouverture acquise de la réflexion théologique. Et « nous allons nous réjouir de ces espérances sans arrière-pensée, sans rien cacher, sans crainte des dangers catholiques romains dont on parle souvent avec effroi parmi les protestants ».

Viennent d'abord quelques raisons humaines de désespérer dans le travail œcuménique avec les catholiques romains : l'A. constate un certain durcissement dans le mouvement œcuménique chez les catholiques et il l'attribue plus spécialement au développement de la piété mariale. Une autre raison alléguée concerne la position politique du Saint-Siège, point sur lequel les milieux protestants dans le monde entier demeurent sensibilisés. « On reproche de plus en plus du côté protestant à l'Église de Rome d'être moins stricte quant à la pureté doctrinale que par rapport aux opinions politiques... On ferait confiance à celui qui professe une politique

1. Cfr *CIP*, 23 juin.

orthodoxe et on se préoccuperait peu, une fois ces assurances données, des opinions théologiques professées ». — Après ces brèves constatations, dont la dernière étonnera d'autant plus que l'A. venait de mentionner l'encyclique *Humani Generis*, sont abordées les « raisons d'espérer, sujets nombreux d'une grande joie, sans illusion, mais sans réticence ».

Le premier bénéfice signalé est « l'information mutuelle qui a dissipé de nombreux préjugés ». Les oppositions superficielles, dues à des facteurs non-théologiques, historiques, sociaux etc., ont été réduites. « Amenés à regarder en face les véritables causes profondes de nos divisions, nous sommes conduits à certaines impasses dont nous ne pourrons sortir que par un miracle du Saint-Esprit, opérant la conversion de notre esprit en vue de l'unité visible du Christ ».

L'A. souligne ensuite, avec des exemples à l'appui, l'importance du dialogue œcuménique qui empêche certaines orientations théologiques de se développer indépendamment de l'ensemble de la vérité chrétienne.

Enfin, il y a le bienfait de l'émulation. « Qui niera que l'essor des études et des traductions bibliques dans l'Église romaine ne soit dû à l'émulation créée par le protestantisme ? » D'autre part, les protestants ont appris par exemple la nature de la vie liturgique et sacramentelle. Et l'A. de souligner : « Dans cet échange heureux, nous constatons que l'*Église de la liturgie retrouve la vie de la liturgie dans l'étude de la Bible, et que l'Église de la Bible retrouve le goût de la Bible dans la vie liturgique* ».

La grâce des rencontres entre chrétiens séparés convertit les plus intégristes à une ouverture nouvelle. Mais tout cela ne suffira sans l'*esprit de sacrifice*. L'A. estime que « cette exhortation est difficilement recevable pour une Église qui croit aussi explicitement à son infaillibilité que l'Église romaine », bien qu'il ait soin d'ajouter tout de suite : « nous respectons cette foi ». Toute la dernière partie sur « l'appel au sacrifice » que seuls les réformés « en tant que réformés » seraient capables d'entendre, est moins satisfaisante, à cause d'une notion équivoque de l'infaillibilité et du sacrifice. Mais citons encore cette phrase de la conclusion : « La Réforme, qui aurait dû se faire à l'intérieur de l'Église catholique, peut l'atteindre par la charité sans la ruiner, mais pour la recentrer sur les trésors essentiels qu'elle possède toujours ».

Le bulletin d'information du Conseil œcuménique du 1er août est entièrement consacré à l'*Histoire de la Communauté*

de Taizé. Il est accompagné de photos in-8, reproduisant quelques aspects du travail de la vie du monastère, et présente son sujet comme « le premier d'une série d'articles sur les nouveaux aspects de la vie de l'Église ». Nous nous réjouissons de l'éloge accordé dans ce bulletin à la jeune communauté des Frères de Taizé, et nous rappelons que depuis janvier de cette année la Revue *Verbum Caro*, qui continue cependant à paraître sous la direction du professeur J. L. LEUBA, de Neuchâtel, est publiée sous les auspices de la Communauté de Taizé. « Nous considérons cette revue, nous dit une circulaire, comme permettant entre autres aux communautés (de Taizé et de Granchamp) d'exprimer leur pensée... *Verbum Caro* est également un moyen de culture spirituelle et théologique pour les pasteurs et les fidèles de l'Église, une revue œcuménique » [1].

Le thème de la TOLÉRANCE fut au centre des délibérations du synode général de l'Église luthérienne unie d'Allemagne (VELDK) en juin dernier [2]. Les rapports des évêques luthériens D. HALFMANN et H. DIETZFELBINGER [3], ont attiré de grands auditoires. Il va sans dire que référence était faite constamment à l'Église catholique, mais avec un effort louable pour comprendre et rester « tolérant », malgré les divergences fondamentales en matière de foi, qui ont paru de nouveau avec netteté.

Un ÉCHANGE DE LETTRES a eu lieu entre l'évêque luthérien de Berlin Otto DIBELIUS et le cardinal FRINGS, archevêque de Cologne, au sujet de la fermeture du séminaire protestant de Madrid et de la confiscation de Bibles, mesures gouvernementales qui ont eu un grand retentissement dans la presse de tous les pays [4].

A la suite de sa dernière conférence tenue à Einsiedeln, l'épiscopat catholique suisse a publié un COMMUNIQUÉ dans lequel est

1. Pour les conditions d'abonnement, s'adresser à la Communauté de Taizé, par Cormatin, Saône et Loire, France.

2. Sur les travaux du Synode cfr *ELK*, 1er juillet, *HK*, juillet, pp. 480 et ss.

3. Le rapport de celui-ci est publié dans *ELK*, 15 juillet.

4. Différents échos dans *DC*, 8 juillet, col. 866-72. La réponse du cardinal Frings dans *SŒPI*, 13 juillet.

exprimée en premier lieu l'inquiétude au sujet de « l'aggravation des rapports entre les diverses confessions religieuses suisses ». Après avoir précisé l'attitude de bienveillance et de tolérance que doivent adopter les catholiques envers ceux qui appartiennent à d'autres confessions, l'Épiscopat a repoussé vigoureusement le reproche, fait aux catholiques, d'intolérance et d'autoritarisme condamnable. Il demande aux non catholiques d'être toujours objectifs dans leur appréciations et de collaborer au maintien de la paix confessionnelle. Et les évêques de poursuivre :

« Cette paix confessionnelle n'est pas la conservation anxieuse d'un état de fait ; elle n'est pas non plus la fuite devant les discussions. Mais elle consiste dans le respect des convictions religieuses sincères des autres, comme aussi en des prises de contact animées d'objectivité, de loyauté et de bienveillance. Les catholiques suisses se feront un devoir de prier pour leurs frères séparés d'autres confessions, de les recommander à la grâce et à la bienveillance du Christ, notre Sauveur commun. Leurs évêques les invitent à œuvrer de façon constructive pour le bien religieux et moral de tous »[1].

Le 16 juin, le P. BOUILLARD S. J. a défendu à la Sorbonne une thèse sur quelques thèmes fondamentaux de la *Dogmatique* du Prof. Karl BARTH, sous le titre *Parole de Dieu et existence humaine*[2].

Signalons dans la *Nouvelle Revue théologique*, de mai 1956, R. MARLEI S. J., *Bultmann et l'Ancien Testament*, pp. 374-486, et dans *The Student World* (Genève) n° 3, 1956, Ramon SUGRANYE DE FRANCH, *Laymen in the Church and in the World. A Catholic View.*

Dans *Christianisme Social*, juillet 1956, J. A. HAES, *Rome et la Réformation aux Pays-Bas*, pp. 518-22.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anglicans.* — Le Conseil pour les relations étrangères de l'Église anglicane a publié un RAPPORT officiel sur la conférence qui a eu lieu à Moscou en

1. Cfr *DC,* 19 août, col. 1079.
2. Un compte-rendu de cette séance peu banale, à laquelle Barth luimême assistait en simple « observateur », a paru dans *Foi et Vie,* juilletaoût, pp. 334-39.

juillet, entre les membres de la délégation anglicane et les représentants de l'Église orthodoxe russe [1]. Les études présentées à la Conférence avaient pour thème : l'histoire des relations entre l'Église orthodoxe russe et l'Église anglicane ; la nature de l'Église ; le rôle des laïcs dans l'Église ; les *Credo* ; la clause du *Filioque* et sa formation [2] ; le dogme et l'opinion théologique ; les sacrements ; les pratiques orthodoxes et les rites anglicans. Les discussions ont fait ressortir l'accord sur nombre de points importants, mais elles ont également mis en lumière les divergences dues au degré d'importance donné à certains points de doctrine et de pratique ecclésiastique, où les Anglais, avec leur insistance sur le critère scripturaire, avaient de la peine à suivre l'attachement des Russes à la tradition. Quoique, selon l'archevêque d'York, il reste encore du chemin à parcourir avant de pouvoir songer à s'unir [3], les membres de la conférence se sont séparés convaincus de ce que leur rencontre avait été d'une réelle valeur et avait augmenté la compréhension réciproque des points de vue.

Les 8 et 9 mai, des représentants de l'Église anglicane, à savoir l'évêque THOMAS de Gibraltar et le Canon H. WADDAMS, secrétaire de la Commission des affaires étrangères de l'Église d'Angleterre, ont séjourné à Constantinople, où ils eurent deux entretiens (le 8 au patriarcat et le 9 à l'école théologique de Chalki), avec la commission pour les synodes panorthodoxes et les rencontres œcuméniques. Ces discussions, qui se déroulèrent sous la présidence de Mgr MAXIMOS, métropolite de Sardes, eurent comme objet les relations entre les deux Églises [4].

Protestants. — Trois professeurs des académies de théologie de l'Église orthodoxe russe à Moscou et Léningrad ont

1. Cfr *SŒPI*, 17 août. A l'exception de la session d'ouverture, qui a été présidée par le métropolite NICOLAS, les séances se sont déroulées sous la présidence alternée du Dr. Michael RAMSEY, archevêque d'York, et de l'évêque MICHAEL de Smolensk.

2. Signalons ici dans *V* N° 24, 1955, l'étude de l'archiprêtre Vladimir RODZJANKO, *Comment résoudre le problème du Filioque* ? (en russe, pp. 259-291).

3. Cfr *CT*, 2 août.

4. Cfr *AA*, 30 mai.

donné une série de conférences à la faculté de théologie protestante de BONN, au collège de formation pastorale à Wuppertal, et à l'école de théologie de Bethel. Ces trois professeurs étaient MM. L. PARIISKIJ, K. A. SBOROVSKIJ et W. D. SARICEV ; ce sont les premiers conférenciers d'URSS qui soient venus en Allemagne occidentale dans le cadre du plan d'échange œcuménique déterminé à Moscou en 1955. Voici les sujets de ces conférences : *La théologie de saint Basile-le-Grand ; La théologie orthodoxe ; L'histoire de l'Église orthodoxe russe ; Les relations entre l'Église et l'État en URSS.*

A SCHLESWIG-HOLSTEIN, cette année encore, du 12 au 15 juin, a eu lieu une rencontre œcuménique entre luthériens et orthodoxes, sous la direction compétente du pasteur Fr. HEYER. Comme les autres années, quelques catholiques y furent également conviés. Quant aux discussions elles étaient concentrées sur le thème *Écriture Sainte et Tradition* [1].

A l'Institut finlandais de JÄRVENPÄÄ, s'est tenue en juillet la 3e conférence d'orthodoxes et de luthériens. Au nombre des participants, se trouvait le métropolite JACQUES de Malte, représentant du patriarche œcuménique auprès du Conseil œcuménique à Genève [2].

Signalons dans *Kerygma und Dogma* de janvier 1956, l'article de L. ZANDER, *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben* (pp. 29-53), et dans *The Student World*, n° 3, de 1956, celui de Nicolas ZERNOV, *The Place of the Laity in the Eastern Orthodox Church* (pp. 259-264).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les évêques de l'Église épiscopalienne d'Écosse ont publié une déclaration concernant l'Église de l'Inde du Sud. Leurs résolutions correspondent à celles prises en juillet 1955 par les deux Convocations de l'Église d'Angleterre [3].

Le 23 mai, à ÉDIMBOURG, l'archevêque de Cantorbéry a parlé avec optimisme des conversations qui ont eu lieu entre l'Église presbytérienne d'Écosse et l'Église d'Angleterre. D'autre part,

1. Un compte-rendu détaillé dans *VUC*, juin.
2. Cfr *SŒPI*, 10 août.
3. Cfr le texte dans *Faith and Unity*, juillet, pp. 18-19.

le synode annuel de l'Église presbytérienne libre d'Écosse a publié une résolution par laquelle on s'oppose à ce mouvement d'union, dans la ferme conviction que « l'actuelle Église nationale épiscopalienne d'Angleterre est la branche la plus corrompue des Églises protestantes réformées d'Europe » [1].

Le 30 juin, l'archevêque d'York a prêché devant une assemblée de MÉTHODISTES dans la cathédrale de Durham, abordant la question de la réintégration des disciples de John Wesley dans l'Église d'Angleterre par l'acceptation du ministère épiscopal [2].

Au DANEMARK, un décret royal autorise le clergé de l'Église luthérienne danoise à donner la communion aux membres de l'Église anglicane. Ce nouveau règlement est le résultat de négociations poursuivies entre les plus hautes autorités des Églises intéressées. L'évêque F. FUGLSANG-DAMSGAARD de Copenhague y voit un événement historique d'une portée immense. Il ne signifie pas que les deux Églises aient abandonné leurs doctrines respectives sur la Sainte Cène, mais, selon l'évêque, la rencontre de frères chrétiens de différentes provenances à la même Table de Communion est la base la plus solide d'une discussion vraiment féconde sur les conceptions divergentes du sacrement de communion. Interrogé à ce sujet, l'évêque s'est félicité de ce que l'introduction du ministère pastoral féminin dans l'Église danoise n'ait pas constitué d'obstacle au rapprochement et à l'intercommunion entre les deux Églises [3].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Le 30 mai 1956, le synode de l'Église luthérienne évangélique des PAYS-BAS a décidé d'accepter un ACCORD avec l'Église réformée hollandaise sur la Sainte Cène, et de poursuivre la conversation avec cette Église. Il a accepté à l'unanimité le consensus établi par une commission mixte. Des modifications dans l'ordre ecclésiastique en vue de l'intercommunion sont à l'étude [4].

1. Cfr *CT*, 1er juin, p. 20.
2. Cfr Id., 6 juillet, p. 12.
3. Cfr *SŒPI*, 15 juin ; 13 juillet.
4. Cfr texte du consensus dans *Gemeenschap der Kerken* (Utrecht), juillet-août. *ELK*, août, pp. 332-33, intitule son commentaire de ce document *Consensus der Resignation*, en lui reprochant un manque de netteté doctrinale.

Aux PAYS-BAS encore, à Lelystad, centre nouveau de défrichement de l'ancien Yselmeer (Zuydersee), a été construite une église qui comporte deux parties, l'une à l'usage des protestants et l'autre des catholiques. Autre fait, signalé comme extraordinaire pour la Hollande : la population protestante assiste dans cette église au même culte dominical sans distinction de dénominations confessionnelles.

Les Églises MÉTHODISTE, congrégationnaliste et presbytérienne du territoire septentrional d'Australie ont fusionné en une seule ÉGLISE UNIE DE L'AUSTRALIE DU NORD [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

The Ecumenical Review n° 4, 1956 (juillet) est consacré au Xe ANNNIVERSAIRE de la fondation de la Commission des Églises pour les affaires internationales (CEAI), organe commun du Conseil œcuménique (COE) et du Conseil international des Missions (CIM). Une quarantaine de brèves contributions attirent l'attention sur l'ampleur du champ d'action de la CEAI. Y ont collaboré, entre autres, le prof. ALIVISATOS d'Athènes, l'évêque luthérien Otto DIBELIUS, M. John FORSTER DULLES, le Dr. Charles MALIK et le Prof. Arnold TOYNBEE.

A HERRENALB (Allemagne) se sont tenues, du 15 au 25 juillet, des réunions de comités du COE, dont une a marqué le Xe anniversaire. M. VISSER 'T HOOFT a relevé l'importance des discussions en cours, en vue de l'intégration du CIM et du COE. Le comité mixte de ces deux conseils a étudié le mode de cette intégration, que la majorité des deux parties désire voir réalisée dans un avenir prévisible. Pour le moment, les deux organismes ont quelques collaborateurs communs et des relations d'association les unissent, mais en gardant chacun son siège central et son programme propre.

SŒPI du 10 août relate les principaux événements qui ont marqué la session du COMITÉ CENTRAL du COE qui s'est réuni à GALYATETÖ en Hongrie, du 28 juillet au 5 août. On y trouve le contenu des décisions prises par ce comité et le texte complet de certaines déclarations importantes.

1. Cfr *SŒPI*, 25 mai.

Le Dr. Visser 't Hooft, dans son rapport à la session d'ouverture, a souligné le développement croissant du Conseil œcuménique, qui rassemble aujourd'hui 162 Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes dans 47 nations.

Bien que le COE soit autre chose qu'un « salon où l'on cause », a dit le secrétaire général, « il faudra encore consacrer plus de temps à l'étude des problèmes théologiques posés par la vie du Conseil œcuménique ». A l'encontre de ceux qui disent que le COE fait trop de théologie, sa réelle faiblessse serait plutôt de ne pas en faire assez.

Rappelons les deux thèmes principaux de la réunion : 1. *Prosélytisme et liberté religieuse ;* 2. *Les Églises et l'édification d'une société internationale consciente de ses responsabilités.*

Le rapport du Comité exécutif a mentionné la RÉPONSE à la lettre adressée l'été dernier au nom du Comité central, au Patriarcat de Moscou. L'Église orthodoxe de Russie s'est déclarée prête à examiner l'éventualité d'une rencontre entre délégations de part et d'autre. Des conversations ont eu lieu à l'occasion des récentes visites de personnalités ecclésiastiques en URSS et aux États-Unis. Il a été proposé que les délégations se rencontrent l'hiver prochain, probablement à Paris en janvier 1957. « L'Église orthodoxe russe est disposée à reviser sa position à l'égard du Conseil œcuménique », et « son point de vue sur la paix est maintenant conforme à celui du Conseil œcuménique ». Ce sont là deux citations extraites du rapport rédigé après les entretiens que le Dr. F. K. FRY, président du Comité central, a poursuivi à Moscou avec le métropolite NICOLAS.

L'Église de Russie est en train de consulter les autres Églises orthodoxes qui assistaient à la conférence de Moscou en 1947, en vue d'une revision de la décision de 1948, inspirée par le *non possumus* de 1947. Le métropolite JACQUES de Philadelphie, représentant du Patriarcat de Constantinople au COE, a demandé qu'un délégué des Églises orthodoxes déjà membres du Conseil œcuménique participe aux conversations prochaines de Paris.

La session de Galyatetö a formulé encore, en conclusion de ses travaux, des déclarations et des résolutions sur l'intégration du COE et du CIM, sur les affaires internationales, sur la question du séminaire évangélique de Madrid, sur les relations avec les

Églises de la république populaire de Chine (après un rapport de l'évêque K. H. TING, évêque anglican de Chine).

Le 14 juin, le R. P. Edward DUFF S. J., de Boston, a soutenu à l'université de Genève une thèse sur *La pensée sociale du Conseil œcuménique des Églises*, devant un jury composé de trois membres, dont le Dr. Visser 't Hooft, secrétaire général du COE. L'étude paraîtra prochainement en un volume de 300 p. Les archives du Conseil œcuménique avaient été mises sans aucune restriction à la disposition de l'auteur [1].

Verbum Caro, n° 37, publie une allocution de prof. H. H. WOLF, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, prononcée à l'ouverture du 4e semestre (1955-56) de ce centre universitaire d'Études, sous le titre *Dans quel sens peut-on parler d'une théologie œcuménique ?*

La théologie œcuménique ne doit pas être une discipline théologique à côté des autres. Trop facilement on arriverait à abandonner à quelques spécialistes ce qui doit intéresser tous. Chacune des disciplines théologiques doit s'occuper de théologie œcuménique, avoir une dimension ou une perspective œcuménique. Les chaires spéciales de théologie œcuménique devraient prendre alors l'aspect d'une conscience pour tous les autres domaines de la recherche théologique, en rappelant le climat dans lequel le travail des théologiens doit s'accomplir.

Le Dr. Hanfried KRÜGER a été nommé aux fonctions de chef du centre œcuménique de Francfort, en remplacement de feu le pasteur Menn. Le Dr. Krüger restera en charge au secrétariat pour les questions œcuméniques du bureau des affaires étrangères en Allemagne, et deviendra rédacteur en chef de l'*Œkumenische Rundschau.*

Le Conseil œcuménique hollandais a célébré son Xe ANNIVERSAIRE en organisant une conférence en collaboration avec la faculté de théologie d'Utrecht. Le Dr. W. A. Visser 't Hooft prononça un discours en prenant comme thème : *Le Mouvement œcuménique active-t-il la vie des Églises ?*

30 août 1956.

1. Id., 22 juin.

Notes et Documents.

Propos sur la « Collégialité ».

1. *Sobornost'*.

Les Russes ont dans leur vocabulaire théologique un terme souvent employé pour désigner la part active de l'assemblée chrétienne aux actions ecclésiologiques : « *Sobornost'* », terme qu'on déclare volontiers intraduisible. Quoiqu'il soit une trouvaille de l'esprit slave et ne soit point traduit du grec (la traduction slave du mot *καθολική* du symbole de Nicée est « *sobornaja* »), il s'apparenterait à l'expression *συνάγω, σύναξις*, et répondrait à cette catégorie de personnes et de choses auxquelles le mot « synaxe » s'appliquait généralement dans l'ancienne Église : *σύναξις τῶν ἀποστόλων, σύναξις τῶν ἐπισκόπων*. Certains Grecs ont cru pouvoir l'exprimer en disant *συνοδικότης*, comme on avait essayé de le traduire en français par « conciliarité », ou « esprit de conciliarité » (Cfr JUGIE, *Où se trouve le catholicisme intégral?*, Paris, 1947, p. 214), parce que *Sobor* signifie en russe « Concile ». On a cherché en vain l'expression voulue, et beaucoup ont préféré la laisser dans son slavisme *Sobornost'*, et l'introduire ainsi dans nos langues occidentales. Notre théologie n'était-elle donc pas apte à recevoir cette notion, qui exprime pourtant une chose bien ancienne ? C'est un fait, hélas ! que nos catégories modernes de pensée sont assez peu ouvertes, dans la doctrine sacramentaire surtout, aux notions de participation profonde de la communauté chrétienne à l'action hiérarchique, et il a fallu tout le travail de ces dernières années autour de la théologie du laïcat pour nous les rapprendre. « A coup sûr, a écrit le P. Congar au sujet du mot *Sobornost'*, nous préférerions pour notre part ne pas le traduire, plutôt que de parler de « conciliarité »,... Cette traduction... nous paraît assez mauvaise, car elle détermine et rétrécit la notion dans un sens excessivement particulier et dogmatique. Mais on peut trouver autre chose : *Sobor* vient du verbe *sobirat'* ou *sobrat'* (perfectif) qui signifie cueillir, recueillir, colliger : bref, très exactement ce que la tradition canonique et théologique occidentale a mis sous les mots *colligere, collegium*. Il ne faut pas hésiter à traduire *Sobornost'* par « collégialité », ou principe « collégial » (*Théologie du laïcat*, Paris, 1953, p. 391).

Nous devons être très reconnaissants au P. Congar d'avoir trouvé

l'expression adéquate. On n'a pas manqué de l'en féliciter (Cfr D. C. L. dans *Irénikon*, 1956, nº 1, p. 101). Il nous paraît que, grâce à cette récupération de vocabulaire, quelque chose a été changé dans la théologie, et qu'un nouveau pont, pour revaloriser des idées communes entre l'Orient et l'Occident, a été jeté. Mais il faut laisser aux penseurs le temps de ruminer l'expression et de lui donner forme. Beaucoup d'autres notions pourront en profiter et plusieurs questions en seront sans doute renouvelées. Elle doit réintégrer organiquement les perspectives des dogmaticiens, et ceci ne se fait pas en un jour.

2. *Concélébration.*

Une étude très remarquée, parue il y a un an dans la *Münchener theologische Zeitschrift* (1955, nº 2) et dans les *Questions liturgiques et paroissiales* (1955, nº 2), due à la plume du R.P. K. Rahner S. J., intitulée « *Dogmatique de la concélébration* », nous a révélé, pris sur le vif, l'incroyable labeur auquel un théologien de qualité a dû se livrer pour mettre au point, et l'accorder avec le langage scolaire, une notion essentiellement communautaire, celle de la concélébration eucharistique. On a beaucoup écrit sur la concélébration au cours de ces dernières années, et on a souhaité la voir introduire dans nos églises d'une manière plus simple et moins occasionnelle que dans les ordinations sacerdotales et les consécrations d'évêques. L'exemple de l'Orient, croyait-on, pouvait nous être d'un certain secours. En fait cependant, la « concélébration » — telle que beaucoup se l'imaginent, du moins, — n'est pas une notion empruntée à la théologie orientale. Elle n'existe au fond que depuis peu de temps, dans notre Église et chez les orientaux unis à Rome. La vieille tradition de l'Orient ne connaît pas cette conception rigide d'une pluralité simultanée d'actions sacrificielles faites ensemble sur les mêmes offrandes par plusieurs prêtres, lesquels entendent bien, par cet acte commun, dire cependant chacun « leur messe » avec tous les mêmes effets spirituels et juridiques que s'ils célébraient séparément. La question d'une concélébration eucharistique sacrificielle, communautaire et personnelle, ne s'est posée que lorsque cette cérémonie a dû être justifiée devant la théologie moderne latine, soit à l'occasion des ordinations, soit à l'occasion des célébrations en commun de liturgies de prêtres orientaux unis à Rome. Celui qui interroge les théologiens grecs ou russes sur la valeur personnelle de chaque action

des prêtres concélébrants en leurs cérémonies, n'obtient jamais la même réponse. Les uns disent que chacun célèbre une messe ; selon les autres un seul le fait. Diversité d'opinions qui les laisse du reste assez indifférents ; d'où l'on peut conclure légitimement que la question ne se pose pas pour eux, comme elle ne se posait pas non plus dans l'ancienne Église qui pratiquait pourtant ce rite, mais d'une manière collégiale, et d'où les préoccupations individualistes étaient absentes ou à peu près. La question ne se pose pas, parce que l'application des mérites ne se pose pas, au moins de la même manière que chez nous, parce que la question de l'enrichissement spirituel personnel par la célébration fréquente et quotidienne ne se pose pas, parce que la question du *stipendium* ne se pose pas.

C'est cet ensemble de problèmes que le P. Rahner, dans l'article cité, a cherché laborieusement à résoudre. Il importe de déterminer un type de concélébration « qui n'obscurcit pas l'unité du presbytérium et l'unité du sacrifice lui-même, que la concélébration doit manifester » (*QLP, l. c.* p. 127), comme l'est un peu, en somme la concélébration des néomystes avec leur évêque.

« Le collège formé par le célébrant et les concélébrants est en effet, dit le P. Rahner, à prendre comme un sujet moralement un, lequel, malgré leur pluralité physique (du célébrant et des concélébrants) et celle des formules consécratoires, pose un acte sacrificiel et une consécration numériquement *uns* » (p. 127)... « La concélébration sacramentelle doit être définie bien plus comme participation liturgique d'un prêtre au sacrifice d'un autre, de manière à ce qu'il s'agisse d'un sacrifice numériquement un de celui qui offre et de celui qui concélèbre, et que le concélébrant y agisse comme prêtre » (p. 121). « (La concélébration hiérarchisée) est attestée dans la tradition de l'Église latine et de l'Église orientale. Elle consiste en ce que chacun, au sacrifice unique, s'acquitte de la fonction qui lui revient d'après son rang d'ordination, et prend ainsi part active à son accomplissement. Si ce rang est celui du prêtre, et que ce prêtre prend part comme tel à l'accomplissement du sacrifice unique, on doit parler de concélébration proprement dite, même s'il ne prononce pas l'anaphore ou les paroles de la consécration » (p. 127), manière suivant laquelle beaucoup de prêtres orientaux sont dits « concélébrer », sans que se vérifie pour eux les prescriptions de notre théologie concernant la célébration d'un seul prêtre.

Il est très vraisemblable toutefois que la concélébration eucharistique, si elle était introduite chez nous, tiendrait compte du développement de notre théologie, et que plusieurs des problèmes

posés par le P. Rahner recevraient une solution tutioriste [1]. En tous cas, elle nous permettrait certainement, ne fut-ce que par une voie purement empirique — et en l'occurrence c'est peut-être la meilleure — de redécouvrir le sens collégial.

3. *La Collégialité du Sacerdoce.*

Que les théologiens se préoccupent de restaurer l'importante notion de collégialité, c'est ce que prouve encore la conférence que le R. P. Roguet fit au *Congrès de l'Union des Œuvres* le 6 avril dernier à Versailles, et dont la Presse a donné des résumés très suggestifs. Nous sommes très reconnaissants au Directeur de ces sessions, M. l'Abbé Bourget, d'avoir bien voulu nous autoriser à reproduire ci-après quelques pages de cette conférence, qui illustrent bien ce que nous voulons souligner ici.

« La notion de sacerdoce, y disait-on, est certainement une des plus difficiles de la théologie. En particulier parce que c'est une notion très analogique. Il est fort délicat de délimiter ce qu'il y a de commun et de différent entre le sacerdoce du Christ — qui est le seul à mériter pleinement ce nom — et le sacerdoce de l'Église, entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce des simples baptisés. D'autre part, le choix entre pouvoir sacrificiel, médiation, comme constitutif formel du sacerdoce, soulève bien des discussions. Il est donc plus sûr de partir des faits, d'autant plus qu'avant d'être une notion, le sacerdoce est un fait précisément, une institution.

» Mettons-nous donc simplement en face d'une ordination. C'est une réalité sacramentelle, c'est-à-dire capable de nous fournir un enseignement à la fois mystérieux et significatif. Le mot même d'ordination est déjà éclairant. Ordonner quelqu'un cela veut dire sans doute lui conférer un pouvoir, mais cela veut dire d'abord l'introduire dans un *ordo*, c'est-à-dire une catégorie d'hommes à la fois divers, étagés dans une hiérarchie, et rassemblés par des caractéristiques communes, formant un ensemble. L'ordination est par elle-même collective. Elle s'adresse à des sujets nombreux. Elle distribue des pouvoirs variés au cours d'une même cérémonie. Elle

1. Au moment de donner le bon à tirer de ces pages, nous prenons connaissance de l'allocution prononcée par S. S. Pie XII, le 22 septembre dernier, en conclusion du Congrès international de Liturgie pastorale tenu à Assise et terminé à Rome, où le Saint-Père tranche formellement en ce sens au sujet de la concélébration eucharistique, dont il parle du reste en termes clairs.

les distribue selon l'ordre ascendant de ces divers pouvoirs, si bien que l'assistance à une ordination nous fait voir toute la hiérarchie du sacerdoce dans sa montée.

» Sa célébration se fait normalement dans la cathédrale, et le peuple chrétien y est convoqué. Non seulement il doit y participer comme à n'importe quelle célébration liturgique, mais encore il est fréquemment averti que tout ce qui se fait devant lui se fait pour lui. Il est, au moins théoriquement, consulté. En tous cas, il est invité à maintes reprises à prier pour ces ministres qui, ordonnés au service de Dieu, sont en même temps ordonnés au service du peuple de Dieu. L'ordination est faite par un seul évêque qui est l'évêque du lieu. Si ceux qu'il ordonne ne sont pas ses sujets, il faut que, par des dimissoires, leur évêque se soit dessaisi de son autorité sur eux. Un seul évêque peut ordonner. Si d'autres évêques sont présents, fût-ce l'auxiliaire ou le coadjuteur, ils n'imposent pas les mains car, étant titulaires d'un autre diocèse, ils assistent à la cérémonie en étrangers. En revanche tous les prêtres présents, considérés en la circonstance comme formant le *presbyterium* de l'évêque qui ordonne, imposent les mains à sa suite et font figure de concélébrants dans le rite essentiel de l'ordination. Parler ici de concélébration ne doit pas étonner, car ce mot, malgré les apparences, ne désigne jamais une célébration égalitaire ou une totalisation des célébrations individuelles et suffisantes par elles-mêmes, mais une célébration hiérarchisée où un « président » a toujours l'initiative et la première part, si bien que la participation de ses inférieurs ne porte nullement atteinte à son pouvoir propre.

» Enfin, pour marquer que les nouveaux ordonnés s'agrègent immédiatement à un *ordo*, ils s'intègrent à la célébration elle-même. L'épître et l'évangile de la messe vont être chantés par un des nouveaux sous-diacres et un des nouveaux diacres ; mieux encore, à partir de l'offertoire, les nouveaux prêtres vont concélébrer le sacrifice eucharistique avec l'évêque qui vient de les admettre à la participation de son pouvoir sur le Corps du Christ. Une ordination nous donne donc l'image concrète et vivante d'un sacerdoce collégial, aux degrés nombreux, et dont la multiplicité est unifiée par l'évêque, représentant personnel du Christ fils unique du Père, mais premier-né d'une multitude de frères.

» Il est une fonction liturgique qui, depuis cette année, peut retrouver toute sa valeur significative, c'est la consécration des Saintes Huiles. La séparation de la *Missa chrismatis* et de la *Missa in Cena Domini* permet maintenant à beaucoup de prêtres et de

fidèles de voir leur évêque dans cette fonction éminemment ecclésiale. Cette cérémonie — ou plutôt cette célébration sacramentelle — présente un double intérêt pour notre propos. Tout d'abord, si l'évêque est seul à prononcer les paroles consécratoires (comme dans l'ordination), il le fait avec l'assistance de douze prêtres, de sept diacres et de sept sous-diacres (chiffre beaucoup moins symbolique que commémoratif de l'institution) ; et les douze prêtres concélèbrent vraiment avec lui, en accomplissant après lui des gestes sacramentels quoique silencieux (tout de même que l'imposition des mains dans l'ordination). En outre, ces huiles consacrées dans l'unique cérémonie du Jeudi-Saint, à la cathédrale, par le seul évêque assisté de son presbyterium, vont être emportées jusqu'aux extrémités du diocèse où, toute l'année, les baptêmes, les confirmations, les onctions de malades, les consécrations d'églises, d'autels et de vases sacrés, même célébrés par de simples prêtres, se relieront à cette cérémonie unique où s'est manifestée avec éclat l'unité de sacerdoce, au jour de son institution par le Christ.

» Ce n'est pas le seul cas où, dans un isolement et une autonomie apparents, le prêtre n'agit que comme participant au sacerdoce de l'évêque. Lorsqu'il absout un pénitent, il ne peut le faire validement que si l'évêque lui a donné autorité sur une partie de son troupeau. Même lorsqu'il récite son bréviaire dans une complète solitude, le prêtre ne fait que tenir sa partie dans une célébration commune. C'est ce que doit lui rappeler la récitation apparemment étrange de *Dominus vobiscum*, d'*Oremus*, de bénédictions et de prières dialoguées qui n'auraient évidemment aucun sens dans une prière réellement solitaire. Et même lorsqu'il célèbre la messe, alors qu'il exerce un pouvoir sur l'eucharistie qui, dans son exercice, ne dépend pas de l'évêque, il se relie à son évêque en le nommant — entre le Pape et tous les autres évêques « gardiens de la foi orthodoxe » — au cœur de la prière consécratoire.

» Les quelques faits que nous venons d'évoquer suffisent à marquer que, tel qu'il a été institué par le Christ, le sacerdoce chrétien est une réalité qui n'atteint les individus que dans et par la collégialité, c'est-à-dire dans et par une pluralité unifiée par le sacerdoce plénier de l'évêque.

» Qu'est-ce que le Christ a institué ? Des Apôtres ? Oui, mais surtout un collège apostolique. Certes, il a appelé les Douze un par un, et nous voyons bien, à la façon dont il a appelé Nathanaël ou Matthieu, que chacun était pour lui une personne unique et irremplaçable. Mais, tout d'abord, s'il en a voulu douze, c'est que ce nombre, rappelant les douze tribus d'Israël, évoquait une universalité.

Une fois que le collège apostolique est constitué, nous voyons Jésus le considérer comme un tout, comme un ensemble. C'est en corps qu'ils reçoivent le pouvoir de lier et de délier (*Mt* 18, 18) ; de consacrer (*Luc* 22, 19) ; de remettre les péchés (*Jn* 20, 21) ; c'est en corps qu'ils sont spécialement instruits et formés par le Maître, traités comme ses amis de choix et ses envoyés (*Jn* 15, 16), comme ses frères (*Jn* 20, 17), c'est en corps qu'ils sont investis de leur mission définitive d'évangéliser et de baptiser (*Mt* 18, 20) et qu'ils doivent attendre à Jérusalem la venue du Saint-Esprit (*Actes* I, 4).

» Ces Apôtres, Jésus les a sans cesse exhortés à l'unité ; il a repris sans cesse leurs prétentions ambitieuses ; par la catéchèse en action du lavement des pieds, il leur a appris que leur autorité devait se manifester surtout par le service mutuel ; enfin sa prière suprême a été pour qu'ils soient un. N'oublions pas en effet que dans la prière sacerdotale Jésus prie « d'abord pour les apôtres, puis pour toute l'Église qui se formera et s'accroîtra autour d'eux pour qu'en elle se réalise le Mystère d'unité dans l'amour auquel tout l'Évangile aboutit » [1] (BOUYER, *Le Quatrième Évangile*, p. 213).

» Aussi voyons-nous ces Apôtres demeurer rassemblés au Cénacle pour attendre l'Esprit. Là, ils ne font tous qu'un seul cœur et ils persévèrent dans la prière. Sans doute y a-t-il avec eux des disciples et des femmes. Mais ils gardent une telle conscience de leur unité comme collège apostolique que leur premier souci est de restituer le nombre des Douze, découronné par la défection de Judas, et si l'initiative de l'élection vient de Pierre, c'est l'assemblée qui présente les deux candidats et qui prie le Seigneur de choisir entre eux. Après le don de l'Esprit, si c'est Pierre qui prend le plus souvent la parole, devant le peuple ou le Sanhédrin, il est frappant de voir qu'il parle toujours à la première personne du pluriel, comme le porte-parole de tout le collège de ses frères en apostolat.

» Il faudrait parcourir toute la suite des Actes des Apôtres pour montrer comment les Apôtres continuent à former un collège. Ce sont les Douze qui instituent les Sept diacres, choisis par l'Assemblée, mais à qui les Apôtres imposent les mains (6, 1-6). Lors de la première persécution, tous se dispersent, à l'exception des Apôtres (8, 1). Ce sont les Apôtres, restés à Jérusalem, qui envoient Pierre et Jean imposer les mains aux Samaritains baptisés par Philippe (8, 11). C'est aux Apôtres que Barnabé conduit Saul converti (9, 27). Mais surtout la première communauté se fait remarquer par sa parfaite unanimité. Or cette unanimité se fait autour des Apôtres, de leurs instructions (2, 42), de leurs miracles (2, 43). Tous déposent leurs

richesses aux pieds des Apôtres (4, 35). Ananie et Saphire sont frappés pour avoir menti aux Apôtres, c'est-à-dire à Dieu (5, 2 et 4). Et les Apôtres, au cœur de la communauté, restent unis et distincts : « Ils se tenaient tous ensemble sous le portique de Salomon, et personne d'autre n'osait se joindre à eux, mais le peuple célébrait leurs louanges » (5, 12-13).

» Il nous reste à voir, dit le P. Roguet par la suite, comment, dans l'Église actuelle, se rattache le sacerdoce distribué entre une multitude de prêtres et même de ministres inférieurs, à ce sacerdoce plénier que possède l'Évêque, successeur des Apôtres en tout ce qui n'était pas chez eux privilège intransmissible de fondateurs de l'Église et de témoins de la révélation première. C'est donc l'Évêque qui est, à titre personnel, le *sacerdos*. Parce qu'il est chef unique de son Église particulière, il est personnellement l'image vivante du Christ, il possède le sacerdoce en plénitude et il peut en distribuer à son gré les fonctions. Cette image du Christ, les simples prêtres la recomposeront beaucoup moins personnellement que par leur multiplicité, dans leur collège récapitulé par l'évêque. Sans doute, chaque prêtre du « second ordre » possède sur l'Eucharistie un pouvoir consécratoire égal à celui de l'évêque. Mais on ne peut en déduire que la supériorité de l'évêque sur le simple prêtre serait une simple primauté d'honneur ou de juridiction. Notons d'ailleurs que cette primauté de juridiction ne doit pas être conçue comme une supériorité administrative. En dehors d'exceptions qui ne font que confirmer la règle, le pouvoir de juridiction est essentiellement lié au pouvoir d'ordre et au sacerdoce proprement dit. La primauté de juridiction signifie chez l'évêque pouvoir immédiat sur le Corps Mystique dont il est le Prince. Si l'Eucharistie, selon la plus antique tradition, est le sacrement du Corps du Christ dans toute sa plénitude, c'est-à-dire si l'Eucharistie est le sacrement de l'Église, on ne peut plus dire que l'évêque n'a pas plus de pouvoir sur l'Eucharistie que le simple prêtre. Ne disons pas non plus que la plénitude du sacerdoce consisterait seulement en ce que l'évêque seul est capable d'ordonner des prêtres. On a fait grand cas, ces derniers temps, de documents exceptionnels prouvant que jadis de simples prêtres ont pu ordonner d'autres prêtres, par un indult du Souverain Pontife.

» Il me semble qu'en définissant la suprématie épiscopale par le pouvoir d'ordonner des prêtres, on la limite à une caractéristique trop extrinsèque et trop intermittente. Nous, prêtres, nous sommes liés à l'évêque bien plus profondément que par le fait de lui devoir l'origine et comme l'institution de notre sacerdoce, qui se déploierait

ensuite en dehors de lui. La plénitude du sacerdoce me paraît consister surtout en ce que c'est l'évêque qui distribue entre des prêtres la plénitude de son sacerdoce. C'est dans son unicité que nos sacerdoces, dont l'exercice est toujours partiel par quelque côté, communient dans le sacerdoce plénier du Christ. Aujourd'hui surtout, où les fonctions sacerdotales se spécialisent de plus en plus, nous pourrions être tentés de trouver notre sacerdoce incomplet. L'aumônier d'Action Catholique est plus missionnaire que pasteur au sens habituel du terme. Le prédicateur peut souffrir de n'avoir pas de peuple à lui. Le curé lui-même — qui pourtant exerce le sacerdoce le plus complet, le plus semblable à celui de l'évêque — peut regretter de n'avoir pas assez de temps à consacrer à l'étude de la doctrine... Tous ces sacerdoces incomplètement exercés se rejoignent et s'intègrent dans le sacerdoce plénier de l'évêque liturge, docteur, missionnaire et chef, qui leur a distribué des tâches partielles. mais complémentaires. Bien loin de se considérer comme rivaux et concurrents, tous les prêtres du second ordre doivent se considérer comme collaborant à une même œuvre dont l'unité se reconstitue par les mandats que l'évêque leur a répartis, par une obéissance dans laquelle ils ne doivent pas voir une simple soumission à l'autorité supérieure, mais une communion au sacerdoce total.

» Cette liaison de chaque prêtre à l'évêque ne se fait pas elle-même de façon linéaire et purement personnelle. Il existe, autour de l'évêque, des collèges, des organismes qui le relient collégialement à son clergé. On pourrait citer ici deux institutions antiques inscrites encore dans le droit et dans la réalité diocésaine ; ce sont le chapitre et le synode. On objectera peut-être que le premier n'est plus très actif, et que le second ne fonctionne que par intermittences. Mais ils sont suppléés par quantité d'autres organismes plus réels ou plus proches, et auxquels nous n'avons que le tort d'accorder une existence trop légaliste ou trop administrative, pour ne voir dans nos relations avec eux que des formalités ou des obligations juridiques. A nous de leur donner par notre esprit de collaboration filiale et fraternelle une réalité plus concrète.

» A leur tour les évêques, sans que cela fasse tort à la plénitude de leur sacerdoce, appartiennent à un collège épiscopal qui seul, dans son union au Vicaire du Christ, possède l'infaillibilité doctrinale et porte le souci de l'Église universelle et de l'évangélisation du monde. C'est d'ailleurs par leur subordination au Corps épiscopal tout entier et à son chef que les religieux prêtres, même exempts,

n'échappent pas à la loi commune, d'autant plus que dans l'excercice des fonctions déterminées qui leur sont confiées dans tel ou tel territoire, ils sont pleinement soumis à l'évêque diocésain.

» Pour compléter ce tableau de la collégialité du sacerdoce et pour revenir à la description de l'ordination par laquelle nous avions commencé cet exposé, il faudrait encore parler du ministère des diacres et des ministres inférieurs. On sait comment de nos jours, dans l'Église latine, ces ordres moindres sont réduits à l'état d'organes témoins et de simples étapes du sacerdoce. Il est permis de le regretter sans faire montre d'un réformisme impertinent, puisque le Concile de Trente souhaitait déjà la restauration de ces ordres dans leur réalité fonctionnelle. Espérons que ce vœu se réalisera un jour. En attendant, il faut reconnaître que les réalités signifiées et consacrées par ces ordres redeviennent vivantes. Quel est aujourd'hui le curé qui ne bénéficie pas des services précieux d'une équipe de collaborateurs : lecteurs, chanteurs, portiers, catéchistes, frères enseignants, sœurs enseignantes, éducatrices paroissiales ou hospitalières, militants de l'action charitable et sociale qui retrouvent l'office primitif des diacres ? Ainsi peut se reconstituer même autour d'un simple curé de campagne une équipe qui rappelle approximativement le presbyterium de l'évêque antique. Ne voyons dans ces collaborateurs ni des serviteurs dévoués, ni des laïques bénévoles qui nous tirent occasionnellement d'embarras, mais de véritables ministres qui coopèrent humblement mais réellement à notre sacerdoce.

» Ainsi, non seulement dans ses origines lointaines ou son organisation théorique, notre sacerdoce n'est pas une fonction personnelle ni un charisme d'isolés, c'est une réalité collégiale. Pour faire face à une pastorale d'ensemble, pour accomplir notre mission qui est de planter l'Église, nous sommes vraiment soutenus, encadrés, animés par un sacerdoce multiple et un, par un *ordre* qui doit nous permettre d'accomplir la fonction sacerdotale : proposer efficacement à la multitude des hommes la révélation et le salut du Dieu unique, par l'unique Médiateur, pour que tous soient un, dans l'unité de la foi, de l'Eucharistie et de la charité, dans l'unité de l'Esprit d'amour, dans l'unité de l'Église sainte et catholique ».

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Antonio Orbe, S. J. — En los Albores de la Exegesis Johannea (Joh. I, 3). Estudios Valentinianos. Vol. II (Coll. *Analecta Gregoriana*, LXV ; ser. Fac. Theol., sectio A II). Rome, Univ. Grégorienne, 1955 ; in-8, 403 p.

Par une série d'articles dans la revue *Gregorianum*, le P. O. nous avait dejà donné une idée de l'important travail qu'il préparait. Ce premier volume (le second de la série ; le premier paraîtra ensuite) consacré à l'exégèse de *Jean* I, 3 dans la gnose valentinienne, contient en réalité infiniment plus que ne le promet son titre. Car cette étude de première valeur introduit de façon magistrale dans les problèmes les plus importants de la théologie du IIe et du IIIe siècle. Le P. O. prend résolument le parti de rechercher, au-delà du mythe qui les dissimule, les données théologiques fondamentales de la théologie valentinienne. Pour cela dans ce vol., il s'efforce de reconstruire à la faveur d'un verset de contenu très riche (*Jean* I,3), la problématique chrétienne initiale sur l'activité du Logos dans la création du monde, en fonction du Démiurge. Le fragment d'Héracléon sur *Jean* I,3 que nous transmet Origène (*In Joh.*, 2,8) fournit la base de l'étude de l'A. et tout son ouvrage est consacré à examiner les divers problèmes qu'il soulève. Après des pages bien documentées qui précisent la signification de τὸ πᾶν et τὸ ὅλον dans la pensée philosophique et religieuse contemporaine, le P. O. aborde l'un des points centraux de sa recherche : la conception du Logos chez les théologiens ecclésiastiques et chez les hétérodoxes. Il démontre en des pages extrêmement suggestives, comment le Plérôme val. n'est que la projection dans le mythe de l'activité personnelle d'un unique Logos issu du Père inconnaissable. D'utiles comparaisons avec la théologie de Clément sur les incarnations successives du Logos (pp. III-II4 ; I3I-I35) font ressortir tant le fondement philosophique commun à l'Alexandrin et aux Val., que la cohérence d'un système dont la présentation extérieure déroute le non-initié. De là le P. O. étudie les problèmes connexes, question des *epinoiai* plotiniennes et origéniennes, de la théorie du double Logos (qui est traitée de main de maître (p. I4I s.) et de la *Sophia-Sermo* de Tertullien. Mais où le travail de l'A. se révèle le plus remarquable, c'est dans l'étude des prépositions. A partir de la particule δι' οὗ du texte évangélique, les Val. bâtissent toute une théorie des rapports de subordination du Démiurge au Logos dans l'œuvre créatrice. Pour en démêler les fondements, l'A. a eu l'idée ingénieuse de recourir à l'étude de l'emploi technique des prépositions chez les anoméens, tel que nous permet de le connaître le *De Sp. Sancto* de saint Basile. L'A. montre avec pertinence que la réfutation basilienne suppose une théorie des prépositions identique à celle qui avait déjà cours à l'époque d'Origène. L'emploi technique des prépo-

sitions est resté l'une des constantes de la théologie hétérodoxe et a fini par s'imposer aux écrivains ecclésiastiques. Une dernière partie est consacrée à l'étude du *nihil* et du *sine ipso;* elle ouvre, entre autres, des perspectives fort intéressantes sur le problème du mal dans la théologie chrétienne primitive. On ne peut songer à relever dans une brève notice, les richesses d'information, les pénétrantes observations que contient ce premier vol. du P. O. L'historien de la théologie chrétienne y trouvera une mine de documentation et il nous reste à souhaiter la prompte parution des autres travaux que nous promet l'A. sur les problèmes connexes de la pensée chrétienne des premiers siècles. D. E. L.

A. Wikenhauser. — Die Christusmystik des Apostels Paulus. Fribourg-en-Br., Herder, 1956 ; 2e éd., in-8, 172 p.

Ce petit ouvrage a été augmenté et mis à jour pour cette seconde édition. Il passe en revue brièvement les principaux problèmes touchant à la mystique paulinienne concernant le Christ, dont on sait qu'elle a été l'objet de travaux importants durant ces dernières années. Un tiers du volume est consacré à la question de l'originalité de la mystique paulinienne vis-à-vis des mystiques hellénistico-orientales. Les pages se rapportant à l'eschatologie et au retour du Christ auraient mérité un plus ample développement. Le célèbre ouvrage d'A. Schweitzer sur la mystique paulinienne est à peine mentionné ; les travaux d'O. Cullmann sur l'eschatologie de l'Apôtre sont absents. D. E. L.

Benedict Kominiak O. S. B., S. T. L. — The Theophanies of the Old Testament in the Writings of Saint Justin. (Coll. « The Catholic University of America » Studies in Sacred Theology. 2e Ser., 14). Washington, The Catholic University of America Press, 1948 ; in-8, 76 p.

L'ouvrage est le raccourci d'une dissertation présentée par l'A. à la faculté théologique de la *Catholic University of America.* Après un aperçu sur le sens des théophanies dans l'A. T. où on aurait pu tirer meilleur profit des études bibliques récentes, l'A. en décrit l'interprétation christologique fournie par saint Justin. L'A. s'arrête surtout à l'interprétation de la théophanie de Mambré *(Dialogue)* et à celle de la théophanie du buisson ardent *(Dialogue* et *Première Apologie).* Une note sur saint Justin et le subordinatianisme termine l'ouvrage. D. M. v. d. H.

E. R. Hardy et C. C. Richardson. — Christology of the Later Fathers. (Coll. « The Library of Christian Classics », vol. III). Philadelphie, Westminster Press, 1954 ; in-8, 400 p., 5 dl.

Ce troisième volume de la collection des Classiques chrétiens contient un excellent choix de textes d'Athanase, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, bien traduits et judicieusement présentés. Ils font entrer le lecteur dans tous les problèmes débattus au IVe s., sur la divinité du Christ, son âme humaine, sa personne, jusqu'au concile de Chalcédoine. Les textes de Cyrille de Jérusalem ont été réservés pour le quatrième volume, mais on trouve dans un appendice intitulé « Documents » les pièces

principales des dossiers arien, nestorien et monophysite, y compris des extraits de Léonce de Byzance, les anathèmes du IIe concile de Constantinople et la profession de foi du IIIe, dont on a omis de donner la première partie, qui mettait trop en avant le très saint et très bienheureux Agathon, pape de l'ancienne Rome. D. E. L.

A. Vaillant. — Discours contre les Ariens de saint Athanase, version slave et traduction en français. Sofia, Académie des Sciences de Bulgarie, 1954 ; in-8, 268 p., 4 h.-t., 30 leva.

Au moment où quelques travailleurs sont attelés à poursuivre l'œuvre entreprise par H. G. Opitz, l'édition critique des versions des œuvres de saint Athanase vient exactement à son heure. Ainsi l'intérêt est-il grand d'établir un texte minutieux des *Discours contre les Ariens* et la *Lettre aux évêques d'Égypte et de Lybie* dont l'importance domine la coordination de la pensée chrétienne au milieu des secousses du IVe siècle. Dans quelques pages d'introduction d'une densité historique remarquable, l'A. extrait tout le parti pour la critique externe du colophon primitif très développé. Ainsi apprend-on que le traducteur des discours est Constantin, élève de l'apôtre Méthode, copié par le moine Théodore Doksov, avec la date, le lieu et les circonstances de cette composition. Érudition et génie durent se liguer pour aboutir à ces résultats. L'édition repose sur cinq manuscrits, tous russes, des XVe et XVIe s.; celui qui sert de base est le plus méticuleux dans la conservation des archaïsmes. Les circonstances excusent l'A. de n'avoir pu exécuter des collations complètes. Le présent volume contient le premier *Discours*. Le texte lui-même est présenté avec la traduction sur la page en regard. Les abréviations relativement peu nombreuses sont développées. Les notes évoquent les citations bibliques, citent les leçons du grec que suppose la version. La traduction adopte les positions de celle-ci. Bref, les slavisants possèdent un document dans un dialecte ancien, qui ne pouvait être présenté que par un maître capable de déceler au travers d'une copie russe les retouches en vieux bulgare d'une version macédonienne. D. M. F.

Eusebius Werke.— Achter Band : *Die Praeparatio evangelica*, éd. par K. Mras (Coll. « Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte »). — Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, 589 p. DM. 54.

Comme nous osions en exprimer l'espoir dans la recension du premier volume (*Irénikon*, 1955, p. 336), ce deuxième tome n'a pas tardé à nous être livré. Nous possédons ainsi, complète et maniable, l'énorme documentation rassemblée par ce lecteur infatigable qu'était Eusèbe de Césarée. Tant de textes anciens (de l'antiquité classique surtout) ne nous ont été conservés que par ses soins, à des fins apologétiques qui nous intéressent moins que le matériel ici rassemblé. Trois excellents index en facilitent l'accès au chercheur : index des références (bibliques, classiques et patristiques) ; index des noms de personnes et de choses, particulièrement détaillé, et dont la seule lecture indique l'érudition extraordinaire, sinon toujours critique, de l'auteur ; index littéraire, comprenant le lexique

(limité — sauf exceptions — au texte du seul Eusèbe) fournit tous les mots inhabituels et ceux dont le sens et l'usage sont insolites et l'index grammatical et syntaxique. D. B. R.

Wilhelm de Vries, S. I. — Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer. (Or. Chr. An. 145). Rome Inst. Pont. Orient., 1955 ; in-8, XVI-200 p.

Après son étude sur la théologie sacramentaire des monophysites publiée en 1940 (cf. *Irénikon, Questions sur l'Église et son unité*, 1943, p. 82) et celle des nestoriens, publiée en 1947 (*Ibid.*, t. XXII, 1949, p. 327), l'A. aborde la notion d'Église chez les Syriens. Il y étudie successivement l'organisation de l'Église, l'attitude envers les conciles, la notion de « communion », l'autorité dans l'Église, et l'essence de l'Église, où sont examinées les notions d'Épouse, Mère, Corps du Christ, les préfigurations de l'Église et son rapport avec l'Église céleste. Dans chaque chapitre est examinée d'abord la position des monophysites, ensuite celle des nestoriens. Le livre est conçu comme une étude systématique de l'ecclésiologie des monophysites et des nestoriens en général, sans préoccupation de découvrir des couches historiques ou de montrer une évolution. Les textes examinés se rapportent cependant à une période qui s'étend du V[e] au XIV[e] siècle. On voit par là déjà le temps et la patience qu'il a fallu pour réunir les citations dont l'ouvrage est saturé. Souvent ces textes auraient besoin d'une interprétation, mais l'A. ne pouvait s'y attarder dans un travail d'ensemble. On lui sera reconnaissant pour le matériel réuni. Il a évité honnêtement toute interprétation maximaliste en faveur de la primauté et toute tendance apologétique. Un chapitre sur les chances d'une acceptation de la primauté par les monophysites (p. 37) ainsi que quelques lignes de la conclusion (p. 192) situent l'ouvrage dans la littérature unioniste. La manière de poser les problèmes, ainsi que la conclusion, évoquent souvent les thèses de nos manuels jusque dans leur terminologie même. Les auteurs de ce genre d'ouvrage n'en pourront que plus facilement utiliser ce matériel. D. A. T.

W. Jacob. — Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia Tripartita des Epiphanius-Cassiodor. (Coll. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » 59). — Berlin, Akademie-Verlag, 1954 ; in-8, VIII-180 p., DM. 18,50.

Baptisée de ce nom à cause des trois écrivains dont elle s'inspire, l'*Historia tripartita* est une traduction latine des Histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène et Théodoret. Faite par Épiphane le Scolastique, à la demande de Cassiodore qui en régla la disposition en douze livres, cette traduction fut le principal manuel d'histoire du haut moyen âge latin, en dépit de sa condamnation par Grégoire le Grand qui lui reprochait les louanges excessives décernées à Théodore de Mopsueste et son reportage tendancieux de la Querelle des Trois Chapitres. Ce volume, préliminaire à l'édition du *Corpus* de Vienne, est consacré à l'étude de la tradition manuscrite dont il analyse avec soin les 138 représentants connus

et à la description des 22 éditions postérieures à 1500, dont la dernière qui ne soit pas une pure réimpression, date de 1679. « Cercle intéressé », précise le Catalogue des *Texte und Untersuchungen :* philologues classiques, médiévistes, historiens de l'Église et bibliothécologues. D. B. R.

M. F. Toal. — Patristic Homilies on the Gospel, trad. et éd. par ... Volume I. Cork, Mercier Press, 1955 ; in-8, 503 p., 30/–.

Pour une meilleure intelligence du bréviaire, une lecture plus profitable de ses leçons, pour une prédication alimentée aux meilleures sources, l'éditeur-traducteur a eu l'excellente idée de donner, pour chaque dimanche et grande fête de l'année, une riche collection d'homélies patristiques. L'idée n'était pas entièrement neuve et dom Tissot l'avait prouvé en publiant *Les Pères vous parlent de l'Évangile* ; mais M. F. Toal va plus loin. D. Tissot ne publie en traduction que l'homélie complète d'où sont extraites les lectures du bréviaire. M. F. Toal en a jusqu'à six pour chaque dimanche ! Le plus souvent, dans le lot des textes choisis, figurent les leçons du bréviaire, mais l'éditeur ne se limite pas à leur seul contexte. Et le choix est fort heureux. Notre bréviaire, pour le temps de l'Avent p. ex., ne donne que des homélies de saint Léon et saint Grégoire et le choix de ce dernier est un peu monotone. M. E. T. puise largement tant dans la littérature orientale qu'occidentale. Outre la *Catena aurea* de saint Thomas, fidèlement reprise à chaque fois, on trouvera ici 15 homélies de Jean Chrysostome, 10 de saint Léon, 9 de saint Grégoire, 7 de saint Ambroise, de saint Augustin et d'Origène, 5 de saint Bernard et de saint Cyrille d'Alexandrie, 3 de saint Jérôme, 2 de saint Maxime et une pour douze écrivains, latins et grecs, du IVe au IXe siècle. Ce premier volume se rapporte aux dimanches de l'Avent à la Septuagésime. On lui souhaite, parce qu'il le mérite, un franc succès. D. B. R.

G. L. Prestige. — Dieu dans la Pensée patristique. Trad. de l'anglais par D. M(iquel), O. S. B. (Coll. « Les Religions », n° 10). Paris, Aubier, 1955 ; in-8, 254 p.

Le lecteur français se réjouira de ce que cet ouvrage ait enfin trouvé un traducteur. C'est en effet l'un des plus importants qui ait été publié depuis une vingtaine d'années sur la fixation du dogme trinitaire au cours des quatre premiers siècles (cf. *Irénikon*, 14 (1937), 489 et 26 (1953), 82). — De cette traduction certains comptes rendus ont déjà paru qui signalent ses imperfections (cf. p. ex. H. Chirat dans *Rev. S. R.*, 30 (1956), 205-206). Notons à notre tour quelques inadvertances qui pourront facilement disparaître dans une prochaine édition. Si le lecteur tant soit peu averti ne peut être dérouté par les anglicismes comme Zephaniah (p. 40) ou Théodotus (p. 41), il n'en est pas de même des erreurs qui suivent : P. 117, Origène (*De Princ.*, 4, 4, 1) affirme non pas que « Verbe et Sagesse furent engendrés en dehors de toute passion physique », mais que « celui qui est Verbe et Sagesse fut engendré... ». P. 142, non pas « rôle » des impôts (1,22), mais « capitation ». P. 151, c'est *Ruth* 1,13 qui est cité par erreur et non 1,12. De plus il était indispensable de mettre un autre texte que le latin qui ne donne pas « *hypostasis* ». P. 180, « ceci joint

au regret *(sic)* bien connu d'homoousios par les deux hérétiques » (Paul de Samosate et Marcel d'Ancyre) doit être corrigé en « ceci joint au rejet bien connu de l'homoousios en connexion avec ces deux hérétiques » (c.-à-d. avec la condamnation de leur doctrine). — Ces corrections, ajoutées à celles déjà suggérées par d'autres, amélioreront cette traduction à laquelle on doit souhaiter un vif succès parmi les lecteurs français.

D. E. L.

A. L. Peck. — This Church of Christ. Londres, Mowbray, 1955 ; in-12, 104 p., 7/6.

Ce petit volume, dû au bibliothécaire de *Christ's College* à Cambridge est une critique assez vive des divers essais parus dans *The Historic Episcopate*. L'A. y dénonce tout le contexte de la théologie du *bene* ou *plene esse* de l'épiscopat ainsi que la rhétorique et les arguments illogiques qui président selon lui à cette théorie. La structure que possède l'Église avec l'épiscopat apostolique est en effet acquise et irréversible. En bref l'A. reproche à ceux qu'il critique de montrer que l'épiscopat ne fait partie que du *plene esse* de l'Église, en oubliant de préciser ce qui relève de l'essence de celle-ci parce qu'au fond il ne nous disent jamais ce qu'est l'Église. Est-t-on dans un cercle vicieux ? L'autorité et la validité des ministères ne sauraient d'autre part, dans l'Écriture, dépendre de l'Église et non du Christ, au point que les divers corps ecclésiastiques aujourd'hui séparés, n'auraient à offrir que des ministères plus ou moins déficients. On reconnaitra ici dans la théorie ainsi visée la théologie sous-jacente à certains projets d'union. L'ouvrage a d'ailleurs paru juste avant la décision des Convocations de juillet 1955. Ces dernières, sans donner sans doute pleinement satisfaction à l'A., n'ont pas non plus repris à leur compte la totalité des vues avancées par les « essayistes ». Notons en terminant que l'A. ne craint pas d'affirmer que « le fait qu'un homme ou une communauté d'hommes reçoivent la grâce de Dieu ne prouve pas que cet homme ou cette communauté soient des 'membres de l'Église' ou que l'Épiscopat ne soit pas de l'*esse* de l'Église » (p. 86). Phrase importante et qui nous fait regretter davantage encore que l'A. n'ait pas précisé plus clairement ce qu'est finalement l'Église. D. H. M.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. IV/1. Ratisbonne, Pustet, 1955 ; in-8, 222 p.

Ce n° contient des articles assez divers. A. Mayer cherche à préciser dans *Geistesgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerung* le contexte culturel, la *Zeitkultur* au sein duquel s'est développé au tournant de ce siècle le renouveau liturgique. Son enquête se poursuit à travers les domaines de l'art, de la littérature, des sciences et de la philosophie. H. R. Philippeau résume ses recherches sur la liturgie des défunts dès origines à la codification de 1614. Klaus Dick examine les formules de début et de conclusion des péricopes de l'actuel Missel Romain. W. Dürig consacre quelques pages aux relations liturgiques entre Milan et Ratisbonne au XIIe siècle : on s'intéressait en effet de manière très concrète dans la cité bavaroise à la liturgie ambrosienne. A. Dold publie des

fragments d'un gélasien du VIIIe siècle en notant les oraisons parallèles dans Gellone et St-Gall, tandis que J. LECLERCQ publie de son côté une messe pour la profession (IX[e] siècle) et une autre messe pour l'oblation monastique (XI[e] siècle). Le *Literaturbericht* est consacré à l'Ancien Testament et au Judaïsme (F. Stummer), au Nouveau Testament (V. Warnach), enfin au Chant Grégorien (U. Bomm). D. H. M.

Liturgisches Jahrbuch. — Munster-W., Aschendorff, 1954 ; 2 fasc. in-8, 262 p.

Le *Liturgisches Jahrbuch* poursuit sa carrière en gardant toujours fidèlement son aspect concret et pastoral. Cette livraison de 1954, contient dans le 1[er] fascicule un article du P. Hofinger sur la liturgie et les adaptations nécessaires dans les pays de missions. A l'occasion du 10[e] anniversaire du CPL, C. Rauch résume « l'activité déployée par le mouvement liturgique en France sous l'égide de cet organisme ». Le P. Jungmann soulève quelques problèmes que lui pose l'examen de deux traductions récentes du canon romain, celle de B. Fischer, en allemand et celle de Botte et Mohrmann en français. Suivent les deux rapports présentés en sens divers à la session de la Commission liturgique à Munich en mars 1954 par le P. U. Bomm et F. Messerschmid et traitant du chant grégorien en allemand. Après quelques notations données par un chapelain de la Diaspora sur la célébration eucharistique, le Dr. Schnitzler relève quelques traits de la personnalité de S. Pie X ; dom O. Rousseau rappelle en conclusion maints souvenirs relatif à l'activité débordante du pionnier du mouvement liturgique : dom Lambert Beauduin. C'est encore un article « missionnaire » qui ouvre le second fascicule. Le vicaire apostolique de Flores traite de la participation active à la liturgie en fonction des grands problèmes missionnaires. Le P. Jungmann donne cette fois une contribution sur l'histoire du patronage depuis le haut moyen âge et sur celle d'autres recommandations qui ont abouti aux actes de consécrations modernes. Suivent des notes assez amples sur la liturgie populaire en Pologne. Le P. Hofinger traite encore un problème missionnaire en étudiant le rôle qu'a joué et devrait reprendre l'Écriture dans l'évangélisation et la catéchisation des régions de mission. Il espère un renouvellement sur ce terrain à la suite de la réforme liturgique relative au lectionnaire biblique. C'est également à ce sujet que dom Frénaud propose une série de nouvelles péricopes évangéliques dominicales (ou fériales) en se fondant sur les anciennes lectures fériales de la liturgie latine. Il nous semble qu'on pourrait malgré tout en faire autant pour les épîtres (cf. *Ephem. Lit.*, 1956, p. 229-237). D. H. M.

Archdale A. King. — Liturgies of the Religious Orders. Londres, Longmans, 1955 ; in-8, 432 p., 50/-.

On sait que le rite romain a connu et connaît encore une multitude de variations dans les prières et gestes secondaires introduits après l'âge des vieux sacramentaires. Et c'est spécialement dans les ordres religieux que s'étale cette diversité. L'A., bien connu par son ouvrage similaire sur les Rites orientaux, nous décrit toute cette bigarrure dans les cinq ordres

où la liturgie de la Messe diffère ou a différé notablement du rite romain évolué : chartreux, cisterciens, prémontrés, carmes, dominicains. Mais c'est également les particularités de l'année liturgique de ces divers religieux (temporal et sanctoral) que l'on nous décrit minutieusement tandis que les livres liturgiques, les ornements et divers accessoires du culte sont également systématiquement passés en revue. Enfin l'historien qu'est l'A. ne s'en tient pas à l'usage actuel, mais il donne pour chacun de ces ordres une histoire détaillée de l'évolution du rite et des réformes qu'il a subi au cours des âges et, dans certains cas, il analyse les tentatives toutes récentes pour revenir à la tradition authentique partiellement obscurcie au cours des transformations romanisantes. D. H. M.

Gustave Cohen. — Anthologie du drame liturgique en France au moyen-âge. (Coll. « Lex Orandi » 19). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 290 p.

Dans sa préface, le R. P. Roguet marque tout d'abord la différence entre les mystères et les « drames liturgiques » : ceux-ci, peut-on dire jusqu'à un certain point, firent partie de la liturgie ; ils s'inséraient dans l'office canonial ; ils en empruntaient les textes ; ils se célébraient dans l'église, dans le sanctuaire, avec des vêtements liturgiques. C'était un développement quasi naturel de l'office. Il est remarquable que le plus ancien drame liturgique connu soit le plus mesuré, le moins étendu, et qu'il appartienne au rituel de Pâques. L'A. nous donne une anthologie, un choix ; c'est dire qu'il existe un très grand nombre de ces drames. Chacun notera, à la lecture de ces textes, le grand respect, la profonde connaissance, chez les auteurs, de l'Écriture Sainte et de la liturgie. Ces drames furent chantés, pour la plupart ; ceci sera un obstacle pour qui voudrait les représenter, surtout en français. Les liturgistes découvriront dans ces pages, non seulement des perles, mais la manifestation du sens liturgique, à l'époque où ces drames étaient joués dans les églises. Ajoutons que l'on conserve aussi des textes semblables dans l'Église orientale.
D. Th. Bt.

Ecclesia aemper reformanda. Festschrift Ernst Wolf. (Evangelische Theologie, Sonderheft). Munich, Kaiser, 1952 ; in-8, 152 p.

C'est à l'occasion du 50e anniversaire de la naissance du théologien luthérien Ernst Wolf que ses amis ont édité ce recueil. On y a réuni des extrêmes, tels que K. Barth, Bultmann, Gollwitzer etc. Les articles sont riches et variés. Retenons en quelques-uns. M. Bizer, *La messe romaine et la Cène évangélique* (l'A. s'oppose à M. Asmussen ; il ne semble pas rendre justice à la théologie catholique quant au rôle de la foi dans la doctrine des sacrements). M. Gollwitzer, *Considérations théologiques à propos de la possibilité du baptême des adultes* (l'article est d'autant plus intéressant qu'il s'agit d'un cas concret, à savoir l'Église de la Rhénanie, où l'on a voulu créer cette possibilité pour des enfants chrétiens). M. Schneemelcher, *Le concile de Sardique de 342*. M. Steck, *L'autorité de Luther*. L'article de M. Barth ne reproduit qu'une partie de la KD IV I ; quant à M. Bultmann, il fait l'exégèse de *Gal.* 2, 15-18. Une bibliographie de M. Wolf termine l'ouvrage. D. P. B.

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. Kassel, Stauda, 1955 ; in-8, 246 p., D.M. 24.-.

Le renouveau liturgique n'est point un mouvement qui se limite à l'Église catholique, et le présent annuaire montre que les études que font les protestants dans ce domaine sont loin d'être superficielles ou unilatérales. En outre, ce livre est un signe de la valeur œcuménique de l'étude de la liturgie. Aussi félicitons-nous les trois rédacteurs, MM. Ameln, Mahrenholtz et Müller, de leur initiative et surtout des premiers résultats. La liste impressionnante des collaborateurs permanents du monde entier promet beaucoup pour l'avenir. Pour situer l'ensemble des contributions, citons quelques noms de cette liste : P. Brunner, E. Schlink, O. Söhngen, R. et W. Stählin, V. Vajta etc. Le but de cet annuaire est de rendre service au mouvement liturgique par la publication d'articles, de petites études et surtout d'une bibliographie très détaillée sur les deux matières de liturgie et d'hymnologie. Ainsi on comble une lacune réelle pour les milieux luthériens allemands. En outre les contacts internationaux ne seront pas les derniers à en profiter. L'hymnologie occupe une place importante dans le culte protestant ; elle exige une méthode spéciale et par conséquent on trouvera les deux matières nettement séparées, tant pour les essais que pour la bibliographie. Cette 1re publication contient 3 grandes études et 29 petites contributions sur des sujets tels que la messe allemande de Nuremberg de 1524, l'ordre des textes pour la prédication, les traductions catholiques de la Bible, J. S. Bach et les livres de chant, etc. La bibliographie est divisée en sous-matières, p. ex., année liturgique, archéologie chrétienne, etc. On trouvera rassemblées dans cet ouvrage des indications très précieuses sur toutes les publications récentes. On comprendra mieux l'importance de cette bibliographie en apprenant qu'elle occupe quelque 100 pages sur les 246. Signalons particulièrement l'excellent article sur l'importance de la question d'Hippolyte de Rome, présenté sous forme de bibliographie, dû à M. Kretschmar. L'atmosphère de l'ensemble témoigne de l'esprit sérieux et ouvert de ce groupe de liturgistes protestants. Leur travail ne tardera pas à porter des fruits partout où l'on étudie ces matières. D. P. B.

Karl August Meissinger. — Glauben und Tun. Ein Lutherbrevier. Munich, Piper, 1947 ; in-12, 236 p.

Pour faire revivre la vie et la pensée de Luther par un choix de ses écrits, il faut avoir des qualités artistiques aussi bien que théologiques. L'A., connu par ses éditions de textes du réformateur, a parfaitement réussi dans cette entreprise. Les textes sont très bien choisis tandis que les parties biographiques, ainsi que les notes, sont à la fois à propos et discrètes. D. P. B.

H. W. Bartsch. — Der gegenwartige Stand der Entmythologisierungsdebatte. Beiheft zu Kerygma und Mythos I-II. (Theologische Forschung, 7). Hambourg-Volksdorf, H. Reich, Evangelischer Verlag, 1954 ; in-8, 80 p., 4,80 DM.

Kerygma und Mythos, t. IV, Die oekumenische Diskussion (T. F. 8). Ibid., 1955 ; 238 p., 14 DM.

Kerygma und Mythos, t. V, Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie (T.F. 9). Ibid., 1955 ; 172 p., 10 DM.

K. Jaspers - R. Bultmann. — Die Frage der Entmythologisierung. Munich, Piper, 1954 ; in-8, 120 p., 5,80 DM.

Le débat autour de la théologie de Bultmann semble reprendre une nouvelle vigueur. W. Bartsch a le mérite de faire le point de l'état actuel de la question. On sait que le manifeste rendu par l'assemblée des évêques de l'Église luthérienne d'Allemagne (VELKD) du 30 septembre 1953 paralysa quelque peu la discussion intra-ecclésiastique. W. Bartsch espéra alors que le dialogue avec la philosophie qui, elle, est « du dehors », ranimerait le débat. En effet, le dialogue entre Jaspers et Bultmann (cfr *Irénikon* 28 (1955), p. 233) se poursuit ; les éd. Piper nous font connaître la réponse de Jaspers à celle de Bultmann ; celle-là n'est pas moins sévère que son discours, mais Bultmann semble enfin espérer un contact possible. Les nombreuses études des dernières années en milieu protestant, tant allemand qu'au-delà des frontières : G. Brondsted (Danemark), I. Henderson (Angleterre), H. Ott (Suisse), L. Pákozdy (Hongrie), J. Souček (Tchécoslovaquie), ainsi qu'en milieu catholique (Bartsch retient les études de Kolping, Fries, Hamer, Fechter, Schnackenburg, Adam et Marlé) reconnaissent le bien-fondé de l'essai de Bultmann, son souci pastoral de traduire le message chrétien en language moderne, mais elles sont presque tout aussi unanimes à voir dans la démythologisation un amincissement ou une perte du contenu de la Révélation. W. Bartsch désire vivement voir le débat reprendre son caractère intra-ecclésiastique ; il ne manque donc pas de relever l'opinion exprimée souvent du côté catholique qui voit dans la théologie de Bultmann l'aboutissement même de la Réforme. La théologie bultmanienne apparaîtrait ainsi comme orthodoxe pour un luthérien mais on devrait se demander alors si, en poussant la Réforme à ses conséquences extrêmes, Bultmann ne met pas en cause la Réforme elle-même. D. N. E.

Heinrich Ott. — Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. (Beiträge z. histor. Theol., 19). Tubingue, Mohr, 1955 ; in-8, 212 p.

Rudolf Bultmann. — Das Evangelium des Johannes. (Kritisch-exeget. Komm. üb. das N. T.). Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht ; 1953 ; 13e éd., in-8, 562 — 48 p.

Rudolf Bultmann. — Glauben und Verstehen, I. Tubingue, Mohr, 1954 ; 2e éd., in-8, 336 p.

L'ouvrage de H. Ott représente la contribution la plus importante des derniers temps à l'intelligence de la théologie de Bultmann. Ce dernier en effet se plaint fréquemment de ne pas être compris, et par conséquent les critiques qui sont faites à son œuvre ne l'atteignent pas. Il suffit de lire la recension qu'il a faite de *Christ et le temps* de O. Cullmann, pour s'en convaincre. Aussi l'A. du présent ouvrage s'est-il imposé comme tâche de nous livrer la structure fondamentale de la théologie de B. et de recher-

cher la « clef de la position » du grand théologien de Marbourg. L'A. analyse d'abord la notion d'histoire chez B. ; elle lui apparaît comme double, et sur deux plans différents : la réalité intrinsèque de l'histoire, et son énoncé extrinsèque. Cette double notion forme la condition préalable au postulat de la démythologisation. Les principes de l'herméneutique sont ensuite recherchés ; la notion de l'*a priori (Vorverständnis)* en est centrale. Il a fallu ensuite examiner la notion de temps, qui est à la base de cette « double histoire », et cette notion de temps est elle-même conditionnée par l'idée de *Selbstvertändnis* (connaissance existentielle du moi). L'A. aboutit ainsi non à une théologie de l'histoire, mais à une ontologie de la pensée bultmannienne ; cette ontologie se révèle comme insuffisante, en raison même du caractère restrictif de la notion de *Vorverständnis*. Ainsi la théologie de B. ne donne qu'un mince extrait de la grande richesse du Salut. Il appartiendra aux disciples du maître de Marbourg de rouvrir les portes que ce dernier a fermées. Ainsi l'étude minutieuse de H. O. laisse-t-elle espérer un tournant intéressant dans le débat bultmannien.

Dès lors, on appréciera la réédition d'ouvrages de B. tels que son *Commentaire sur saint Jean* et ses principaux articles d'avant 1933. Le livre sur saint Jean est d'autant plus important qu'il est entré depuis 1941 dans le *Meyer-Kommentar*, célèbre depuis plus de cent ans. Si peu de changements ont été apportés (un supplément de notes et la mise à jour de la littérature), on constatera que, dès les premiers articles, la pensée de B. se présente dans toute son unité et sa forme, que les écrits les plus récents ne font que corroborer. D. N. E.

Hans Looff. — Der Symbolbegriff in der neuen Religionsphilosophie und Theologie. (« Ergänzungshefte » aux « Kantstudien » n° 69), Cologne, Kölner Universitäts-Verlag, 1956 ; in-8, 208 p.

La dissertation doctorale de M. H. L. est une contribution extrêmement importante au problème du symbole ; il faut lui être reconnaissant d'avoir effectué un travail riche et serré, dont le besoin se faisait sentir à notre époque qui « redécouvre » le symbole. Le concept de symbole ne correspond plus à l'usage populaire de ce terme. D'autre part, bon nombre de penseurs (et non seulement dans le domaine de la philosophie religieuse !) croient y trouver l'instrument essentiel de gnoséologie. Aussi l'A., dans la première partie, descriptive, passe en revue les différentes nuances du concept, surtout en les analysant dans les œuvres de bon nombre de contemporains. Dans la seconde partie, systématique, il essaie de dégager les traits principaux d'une théologie symbolique ainsi que la nécessité et les frontières de la méthode symboliste en théologie et en philosophie religieuse. On se rendra bien compte de ce que l'A. limite sa recherche aux penseurs contemporains surtout de langue allemande ; et que sa dissertation ne s'occupe que d'un premier décantage — d'ailleurs très systématique — des possibilités qui sont apportées par une méthode de connaissance consciemment symboliste. C'est dire que nous voudrions pouvoir espérer que l'A. continuera à étudier le problème. Plus encore : on voudrait tout un foisonnement d'études similaires dans plusieurs directions de la connaissance humaine ! Car le symbole religieux est un « cas spécial », tout comme p. ex. le fameux symbole psychologique que la psychanalyse

a retrouvé (pour l'interpréter parfois unilatéralement), du symbole dans tout acte de connaissance, la réalité ne nous étant accessible que « dans un miroir, mystérieusement », en attendant qu'elle puisse l'être « face à face ». Tout un « réalisme symbolique » se forme sous nos yeux, timide et tâtonnant, dans tous les domaines ; l'étude serrée de ses axiomes faciliterait son retour à la grande tradition d'une « gnose » qui ne doit pas pour autant être hérétique. I. A. C.

Reinhold Niebuhr. — Foi et Histoire. (Coll. « Bibliothèque Théologique »). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-8, 233 p.

Depuis une vingtaine d'années, historiens, penseurs et théologiens s'interrogent sur le sens de l'Histoire. C'est par centaines qu'actuellement on peut chiffrer le nombre de volumes et d'articles sur ce sujet. Le « retour à la Bible » est venu aussi de la recherche d'une réponse à cette question. Le positivisme n'est plus de mode : l'esprit humain ne se satisfait plus (à part dans le monde des matérialistes) d'une interprétation purement scientifique des événements. La science moderne, en libérant des forces dangereuses, a renversé l'espoir d'un Devenir tendant au bonheur. L'homme se sent menacé et s'inquiète. — Reinhold Niebuhr est, aujourd'hui, « le » théologien qui s'impose aux États-Unis. Il est pasteur. Depuis 1928, il est professeur à l'*Union Theological Seminary* à New-York. Sa pensée a franchi les océans. Dans son introduction, le traducteur essaye de situer la pensée de « cet esprit formé dans la double tradition luthérienne, et calviniste » qui voudrait tirer ses compatriotes de leur « léthargie trépidante et de leur somnolence mécanisée ». Pour R. Niebuhr le péché existe. La condition actuelle d'un monde technique l'effraye ; l'absurdité du rationalisme, du scientisme qui conduit l'homme à sa propre destruction, devrait ramener l'homme à la foi. Tel est le message de Niebuhr, développé dans toutes ses œuvres. L'ouvrage que nous présentons ici est établi sur deux bases : « Ce principe de Foi que l'Évangile du Christ reste vrai pour tous les hommes de tous les temps ; Jésus-Christ étant le même hier, aujourd'hui et éternellement » et sur cette constatation d'expérience : l'optimisme spirituel d'une culture qui se complaisait dans l'idée d'une rédemption par l'histoire en est venu à se trouver aujourd'hui au bord du précipice » (p. 17-18). — Ces deux idées sont comme le leit-motiv de toute l'œuvre. Celle-ci n'est pas exclusivement théologique ou biblique : la philosophie de l'histoire, la méthodologie servent constamment, avec des jugements sur la moralité de notre temps, à éveiller la foi et l'amour du Christ. Tel chapitre, comme le IXe : « La Folie de la Croix et le sens de l'Histoire » est une merveilleuse méditation. Pour Niebuhr, il n'y a pas d'Église historique ; aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver dans ce volume des appréciations (on pourrait dire des invectives) sur l'Église catholique qui font tache. Pour lui, l'Église « c'est réellement la communauté des saints, connus et inconnus, dont la vie se renouvelle sans cesse parce qu'elle est constamment inspirée par la parole divine » (p. 231). Il affirme l'espérance chrétienne de l'accomplissement final « dans l'*Agapè* de Dieu, révélée en Christ » (p. 167). L'insistance de l'A. à rappeler le péché, à prêcher le repentir, le salut en Christ feront pardonner des affirmations qui appauvrissent la doctrine chrétienne. Ces réserves étant faites, engageons les théologiens, dont c'est le métier, à connaître cet auteur. D. Th. Bt.

G. van der Leeuw. — Phänomenologie der Religion. Tubingue, Mohr, 1956 ; 2e éd., in-8, XII-808 p.

L'ouvrage du feu prof. v. d. L., tel qu'il parut en première édition en 1933, a déjà été considérablement complété dans la traduction française de 1948 ; la présente édition allemande a été augmentée par les soins diligents du fils de l'A. C'est une véritable « Somme » de phénoménologie religieuse qui en reflète fidèlement l'état présent. En un style clair et dans un ordre précis, l'A. étudie d'abord l'objet de la religion — la « Force » *(Macht)* ; les théories du P. Schmidt sont liquidées au passage (il y a là encore, nous semble-t-il, matière à discussion) ; ensuite le sujet — l'homme et la communauté sanctifiés par le contact avec la Force, et l'âme en tant que foyer ou organe du sacré en l'homme ; ensuite l'interaction de l'objet et du sujet dans l'action extérieure, et dans l'action intérieure ; ensuite le « Monde » en tant que théâtre de cette interaction ; ensuite les *Gestalten* de cette interaction — les différents types de religions et de leurs fondateurs, et donne enfin ses conclusions en situant la phénoménologie religieuse. — Ce livre extraordinairement riche donne une idée de la force révolutionnaire de la méthode phénoménologique, qui accepte comme primaire et irréductible la valeur du sacré, du *numen*, et qui brise ainsi les chaînes de la vieille « dogmatique » positiviste qui pesaient sur l'étude des religions. Mais l'axiome phénoménologique en fait aussi l'ambiguïté. Car le sacré, tel qu'il est appréhendé, « saisi », par la phénoménologie, est *pour celui qui le vit*, un « symbole » plus ou moins transparent (et donc plus ou moins opaque) d'une Réalité transcendante, celle qui précisément est l'objet de la « doxie » (ortho-doxie !). Le sacré de l'« ortho-doxe » vu dans la perspective phénoménologique, apparaît dénué de sa valeur propre, un peu comme il l'était déjà dans la perspective positiviste. — Un chapitre bien trop simplifié et simplificateur est consacré aux confessions chrétiennes (§ 102) ; à la lumière de la critique précédente, on ne s'étonnera pas trop de ce que l'A. trouve la « symbolisation » de l'Église Orthodoxe plutôt en Berdjaev que dans la Tradition, ni de ce qu'il voie la catholicité du type occidental réalisée surtout dans l'Église anglicane. On voit combien tronquée est l'étude purement « phénoménologique » (sans théologie) de la religion. Considéré dans son ensemble, l'ouvrage mérite l'admiration.

I. A. C.

Walther von Loewenich. — Der moderne Katholizismus, Erscheinung und Probleme. Witten, Luther-Verlag, 1955 ; in-8, 460 p.

Après un exposé de 400 pages sur le « catholicisme moderne », l'A. répète avec Tyrell : « Nous ne saurons jamais exactement ce qu'est au fond le catholicisme » (p. 408). Et il s'excuse en terminant son étude de ce qu'il aurait pu dire avec trop de passion. A vrai dire, son livre n'a rien d'offensant. L'information est ample et intelligente, sans être complète, tant s'en faut. Denzinger, auquel il se réfère ici abondamment, est certainement utile pour une vue d'ensemble de la pensée de l'Église, mais insuffisant pour une compréhension approfondie du dogme. Quant à l'assertion qui voudrait que le Pape soit considéré comme « évêque proprement dit de chaque diocèse » (p. 56), nous renvoyons, pour une meilleure information, à d'importants textes autorisés, publiés dans le précédent fascicule

d'*Irénikon* (pp. 140-150). L'A. se rapporte deux fois à l'ex-jésuite Luis Padrosa, mais le journal protestant français *Réforme* du 17 décembre dernier a fait savoir que le livre de celui-ci *Pourquoi j'ai quitté le catholicisme* avait dû être retiré du commerce, faute de véracité des témoignages. Toutefois, en règle générale, l'A. puise ses renseignements à de meilleures sources. Le livre est respectueux et sincère. On ne peut lui faire un grief de ce que, à travers cette phénoménologie du « catholicisme moderne » l'A. n'ait pas su découvrir l'Église catholique, l'*Una Sancta*. Peut-être — son introduction nous le fait penser — était-il trop sûr, en partant, de ne pas l'y trouver. Nulle part plus que dans ce domaine la description « objective » des phénomènes reste une entreprise difficile et problématique. D. T. S.

Ernst Staehelin. — Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Bâle, Reinhardt, s. d.; 3 vol. in-8, XII-430 + XII-382 + X-548 p.

C'est une entreprise méritoire que d'avoir mis en lumière le thème de l'annonce du Royaume à travers les siècles et dans les différentes confessions chrétiennes. M. Staehelin a eu le courage et la patience de la mener à bout. Dans le premier vol. il nous donne le résultat de ses recherches pour l'époque qui va de la mort de Jésus, jusqu'à la fin de l'Empire romain (circ. 500). Le second va jusqu'à la première croisade ; quant au troisième, il s'étend de saint Bernard à Savonarole. Nous regrettons pourtant que l'A. n'ait pas donné dans une introduction un aperçu tant soit peu développé du thème du « Royaume de Dieu », de sa nature, de ses phénomènes, de l'idée que les différents âges s'en sont faite. Nous regrettons également qu'il n'ait pas exposé, au moins brièvement, les opinions personnelles, dans cette matière, des auteurs cités, ni situé ou commenté quelque peu les textes choisis. Tel quel, son livre ne nous donne qu'une suite impressionnante de textes, intéressants sans doute, mais dépourvus de toute appréciation, de toute explication, de toute précision. Ce livre eût gagné beaucoup, si l'A. avait eu soin de mettre les textes en relief et de les classer d'une façon non seulement chronologique, mais encore méthodique. On se trouve ici devant une masse indigeste et l'on ne voit pas trop ce qui a présidé au choix des textes cités. Nous ne serons pas toujours d'accord avec lui dans les questions d'authenticité d'écrits scripturaires et autres. — Par ailleurs, du point de vue œcuménique il est heureux que l'A. ait eu l'intention d'emprunter les témoignages à toutes les confessions chrétiennes. D. A. v. R.

Bishop S. Neill. — Christian Faith To-day. Harmondsworth, Penguin Books, 1955 ; in-12, 272 p., 2/6.

L'A., érudit, missionnaire, évêque anglican, et devenu récemment vulgarisateur de grande classe, nous présente dans cet ouvrage, le traité classique d'apologétique chrétienne. Ayant dit cela, nous avons à peu près tout dit... précisons pourtant un peu. Nous avons eu l'impression que l'A. voulait atteindre les grandes masses à peine chrétiennes de l'Angleterre. On peut se demander, cependant, si l'argumentation serrée de ce

petit livre sera accessible au lecteur ordinaire peu habitué, il faut l'avouer, à réfléchir et à suivre un auteur dans tous les mouvements de sa pensée. Disons donc que ce livre, d'ailleurs fort utile, ne pourra être apprécié que par des lecteurs patients, qui possèdent déjà une sérieuse formation générale. L'A. a tenu à observer vis-à-vis de son lecteur la plus rigoureuse probité intellectuelle, ce en quoi il nous semble avoir réussi. Si nous ne nous trompons, la seule Église chrétienne mentionnée par son nom au cours de ce traité, serait l'Église catholique romaine dont il est question à trois reprises. L'A. sera probablement le premier à s'étonner lorsque nous lui dirons que ces trois références sont toutes au désavantage de l'Église catholique et montrent un manque d'information exacte et une totale incompréhension de cette Église dans tout son être et son agir. P. ex., p. 191, l'A. nous donne des chiffres tout à fait fantaisistes pour le nombre des victimes de la Saint-Barthélemy ; et à la p. 121 il caractérise la pensée catholique moderne de la manière suivante : « Le catholicisme romain a de façon générale répudié la Renaissance, sa pensée est pour une grande partie déterminée par les canons d'une époque pré-critique et pré-scientifique ». Cette dernière citation semblera à tout lecteur catholique à peine croyable sous la plume d'un théologien moderne, mais malgré son caractère massif et inattendu elle ne diminue guère la valeur de cette apologie de la foi chrétienne. D. G. B.

Dom Odon Lottin. — Morale fondamentale. (Bibl. de théol., sér. II, Théol. morale I). Tournai, Desclée et Cie, 1954 ; in-8, VIII-548 p.

De tous côtés on réclame un renouvellement de la théologie morale. « Aux éthiques aristotéliciennes, saupoudrées de surnaturel, on veut substituer une éthique spécifiquement chrétienne, s'alimentant aux sources surnaturelles que sont l'Écriture sainte et la Tradition... Ces études sont encore à leurs débuts... Le moraliste chrétien peut cependant recourir à une autre source authentiquement chrétienne, en l'occurrence les énoncés dogmatiques sur la grâce et les vertus théologales » (p. V). On voit poindre ici la « morale de la charité », qui fait son chemin en ce moment. Sympathique à ce point de vue, l'A. reprend cependant ici tous les thèmes de la théologie morale fondamentale : psychologie et imputabilité des actes humains, normes de la moralité, la « vie consciencieuse », terme qui relève l'idée que beaucoup se sont faite du traité *De conscientia* (« Liberté entière est laissée à l'homme fut-il probabiliste, de tendre vers les sommets » p. 455 ; il fallait qu'on le dise, si étrange que cela puisse paraître !) ; la vie vertueuse, la vie pécheresse, la vie méritoire. — D'autres postulent un renouvellement de la morale par les nouvelles ressources de la psychologie expérimentale. Ce n'est pas la préoccupation de cet ouvrage, qui reste en somme dans le cadre des données traditionnelles de la morale des vertus, que l'A. a étudiée toute sa vie, et dont il nous livre ici la partie la plus substantielle. D. O. R.

Dom Jean Leclercq. — Seul avec Dieu. La vie érémitique d'après la doctrine du Bienheureux Paul Giustiniani. Préface de Thomas Merton, Paris, Plon, s. d. ; in-8, 175 p.

La vie érémitique est une vie chrétienne si singulière de nos jours, qu'elle a semblé à D. L. mériter une triple apologie : la sienne propre, qu'il a faite en groupant des textes du bienheureux (dans l'Ordre camaldule) Giustiniani autour des thèmes de la vie spirituelle considérés comme classiques, celle du bienheureux évidemment et principalement, celle enfin du célèbre contemplatif américain. Ajoutons que celle de G. concerne non pas la vie érémitique en général, mais la camaldule, réformée par lui. Le lecteur sortira-t-il convaincu de ces exposés, parfois laborieux et même ennuyeux, de la primauté de cette espèce de vie chrétienne ? Oui, si lui même possède cette vocation. Un autre chrétien se réfugiera dans le plérôme du Christ et de son Église, qui transcende toutes les particularités que nous imposent nos limitations. Relevons de beaux passages concernant certains éléments de la vie monastique indépendemment de sa forme, érémitique ou cénobitique, p. ex., les Psaumes. Très instructif est l'Appendice I sur les sources de G., car son mérite principal, d'après D. L., est d'avoir puisé aux meilleures sources de la culture humaniste et de la tradition chrétienne, Mais à ce point de vue le volume : *Un humaniste ermite. Le bienheureux Paul Giustiniani* (1476-1528) publié par D. L. en 1951 à Camaldoli, doit être encore plus instructif. D. C. L.

Friedrich Hoefeld. — Der christliche Existentialismus Gabriel Marcels. Zurich, Zwingli Verlag, 1956 ; in-8, 174 p.

L'A. déplore le manque d'études sur la philosophie de Gabriel Marcel, tant en allemand qu'en français. C'est pourquoi il n'a pu se servir que des œuvres du philosophe lui-même. Il semble ignorer l'ouvrage d'une importance primordiale du P. Troisfontaines : *De l'existence à l'être.* Le fait qu'il ne figure pas dans la bibliographie est d'autant plus grave que Marcel lui-même en était plus qu'enthousiaste. Un second point à relever est que M. H. exclut les œuvres littéraires de Gabriel Marcel pour ne pas tomber trop facilement dans une interprétation subjective à cause des innombrables contradictions. Cette raison est à notre avis insuffisante, parce que les contradictions ne se limitent pas du tout aux œuvres littéraires, comme l'A. l'avoue d'ailleurs. Bien au contraire, le rôle de la littérature est trop caractéristique dans l'œuvre des existentialistes français pour qu'on puisse négliger les pièces de théâtres etc. Serait-ce cette négligence qui a causé l'impression de sécheresse dans cet exposé d'une philosophie pourtant si vivante ? En troisième lieu on s'étonnera de ne pas trouver une bibliographie complète de l'œuvre de Gabriel Marcel ; y manquent surtout les articles de sa première période. Le véritable intérêt de cet ouvrage est situé dans l'effort fait pour trouver la valeur de cette philosophie en vue de la propagation de l'Évangile à notre époque. D. P. B.

G. Ogg. — The Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus translated with brief Annotations by.., Londres, S. P. C. K., 1955 ; in-8, X-42 p., 6/-.

Traduction d'après l'édition Hartel, accompagnée de notes sobres mais non dépourvues d'intérêt, par un spécialiste de la chronologie. Index des références bibliques. D. B. R.

Walter C. Till. — Koptische Grammatik (saïdischer Dialekt), mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen. (Coll. *Lehrbücher für das Studium der Orientalischen Sprachen,* Bd. I). Leipzig, Harrassowitz, 1955 ; in-12, 360 p.

Ce manuel d'étude du dialecte copte sahidique rendra les plus grands services aux débutants. Il remplacera l'ancienne *Koptische Grammatik* sah. de G. Steindorff en y apportant des améliorations appréciables. Les premières pages consacrées à la phonétique qui, si souvent, déroutent le débutant, ont été réduites au minimum. Par contre tout au long de l'ouvrage, l'A. rappelle discrètement les racines ou les parallèles de l'égyptien classique qui sont susceptibles d'aider à l'intelligence de la morphologie ou de la syntaxe. Aux p. 239-242, un tableau simple et clair des formes verbales rendra service ; puis une intelligente bibliographie qui va jusqu'en 1955, précède deux pages (avec fac-similés hors-texte) destinées à l'apprentissage de la paléographie. Près de soixante pages d'une excellente chrestomathie, un précieux lexique copte (avec renvois aux pages et col. du dictionnaire de Crum) et un lexique grec suivi d'un bon index, achèvent de faire de ce livre un instrument de travail de premier ordre. Ajoutons deux détails : W. C. T., transcrit *ï* la voyelle muette (§§ 65-66) et indique l'accent du mot dans le lexique, lorsqu'il peut faire difficulté. D. E. L.

II. HISTOIRE

Franz Xaver Seppelt. — Geschichte der Päpste. I. Von den Anfängen bis zum Ausgang der sechsten Jahrhunderts. II. Von Gregor dem Grossen bis zur Mitte des Elften Jahrhunderts, Munich, Kösel, 1954-1956 ; in-8, 318 + 456 p.

L'A. entreprend de rééditer les divers volumes de son *Histoire des Papes.* Ces deux premiers avaient paru chez Hegner en 1931 et 1934, mais depuis lors, de nouvelles études sont venues préciser bien des questions. Aussi l'ancien professeur de Breslau a-t-il dû remanier son texte et compléter sa bibliographie. L'ouvrage a gardé la même orientation et les mêmes qualités, mais on ne peut manquer d'y observer également certains défauts. Au-delà d'une sage orthodoxie, l'exposé poursuit parfois un but apologétique un peu appuyé et qui comporte quelques morceaux de bravoure. Les résumés d'histoire générale qui servent de contexte aux initiatives des chefs de l'Église donnent parfois des vues un peu simplifiées de la complexité des événements, et certains épisodes comme les luttes doctrinales paraissent un peu convenus. Quelques remarques sur le 1er volume : l'édit rapporté par Tertullien concerne Agrippinus et non plus Calliste, dans cette nouvelle édition. Cyprien reconnaît à Rome une certaine primauté non juridictionnelle essentiellement liée à l'unité de l'Église ; l'A. maintient sur l'Édit de Milan et la politique de Constantin des vues traditionnelles ; Libère a signé la 3e formule de Sirmium. A propos du concile tenu à Rome en 382 l'A. nous a paru mélanger les 3 premiers chapitres du *Decretum Gelasianum* et le « Tome de Damase » qu'il attribue désormais, en suivant le P. Galtier, à ce même concile. Il en résulte une certaine

confusion à la p. 122 ; l'épithète d'antipape ne convient guère à Dioscore, rival de Boniface II en 530. Le 2e volume montre bien le détachement progressif de la papauté vis-à-vis de Byzance et en contre-partie le rapprochement décisif avec les Francs, lourd de conséquence pour l'unité de l'Église et pour le style de la politique pontificale médiévale. Sur la question de Photius, l'A. a revisé son texte en tenant compte des vues de Dvornik qu'il se contente de résumer. En somme, ce volume nous paraît plus au point que le précédent. Notons que si l'A. déplore la dégradation morale du Saint-Siège aux Xe et XIe siècles, il semble applaudir sans réserves aux luttes politiques et à la centralisation progressive d'un pontificat comme celui de Nicolas Ier, par exemple. Il a cependant de bonnes pages sur les fausses Décrétales que Rome n'a pas suscitées, mais dont l'usage par celle-ci ainsi que d'autres instruments similaires ont fâcheusement obscurci le vrai fondement du centre de l'unité. Dans la bibliographie, où certains titres français sont typographiquement malmenés, manquent entre autres les ouvrages de Jalland, *The Church and The Papacy* et *Leo the Great and his Times*. Les ouvrages de Seppelt d'une lecture agréable demeureront classiques dans l'historiographie catholique de la papauté. D. H. M.

Heinrich Bornkamm. — Luthers geistige Welt. Gütersloh, Bertelsmann, 1953 ; 2e éd., in-8, 350 p.

Ce nouvel ouvrage de H. B. souligne l'importance capitale de Luther pour l'histoire en général et celle de l'Allemagne en particulier. Les 16 chapitres qui le composent, tous formés de conférences et de traités antérieurs, pourraient être classés en 3 groupes : A. *théologique* (ch. 1 à 8) : sur les 95 thèses, le Dieu caché et révélé, la Foi, les Sacrements, la Vie et la Mort, l'Église et la Grâce ; B. *philosophique* (ch. 9 et 10) : sur la Nature et l'Histoire ; C. *social et historique* (ch. 11 à 16) : la Nation, l'État, la Bible et la Vie sociale, l'Esprit allemand. Signalons l'apparition dans cette 2e édition, du chap. 14 sur la traduction du N. T. C'est dans les chap. des 2e et 3e groupes que le lecteur reconnaîtra le talent de l'A. ; là où il est question du panthéisme, de l'opposition de l'individu à la masse, des nations, etc. Le nouveau chap. 14 est aussi excellent. — La 1re partie de l'ouvrage n'est guère autre chose qu'une comparaison assez peu délicate entre les déviations romaines et les rectifications luthériennes. L'A. est d'avis que saint Augustin et, après lui saint Anselme, ont été trop faibles et trop craintifs pour réaliser les réformes nécessaires. Nous nous permettons d'envisager un autre aspect, celui de la sainteté et de la sagesse des docteurs de l'Église, pour lesquels la solution de Luther n'aurait sans doute pas été bonne. Somme toute, le Réformateur semble avoir eu plus d'authenticité et surtout plus de positif dans ses convictions religieuses que cet ouvrage ne veut en analyser. D. P. B.

F. Lau. — Luthers Lehre von den beiden Reichen (Coll. « Luthertum » 8). Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1953 ; in-8, 96 p.

H. Brunotte. — Das Zusammenleben der Konfessionen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (même coll.). Ibid., 1953 ; in-8, 46 p.

La doctrine des deux royaumes a toujours été un aspect délicat de la théologie luthérienne. On a reproché à Luther sa confiance sans bornes dans le pouvoir séculier, que l'A. explique simplement par le souci de la Réforme de protéger l'Église contre les mauvais chefs religieux. Après un exposé succinct de la doctrine, M. L. conclut contre ce reproche que, malgré l'accent sur l'obéissance due au gouvernement, Luther ne fournit aucun argument pour la déification de l'État. Il prévoit la possibilité d'une défense passive surtout par la prédication. L'ensemble de la doctrine reste très confus, voire contradictoire. Mais la tendance caractéristique est celle de la soumission aux magistrats envoyés par Dieu. L'A est d'avis que cette tendance n'est pas sans valeur pour notre époque, surtout après les expériences du calvinisme militant. L'ouvrage présente une introduction solide en cette matière.

Le fascicule de M. B. se place dans la ligne de l'ouvrage précédent, parce que la doctrine des deux royaumes est un point capital dans la discussion entre les confessions réunies dans l'Église évangélique d'Allemagne. On lira avec intérêt le programme de discussion proposé par l'A., qui est un des dirigeants de l'Église évangélique. D. P. B.

Carl Hinrichs. — Luther und Müntzer (Coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 29). Berlin, de Gruyter, 1952 ; in-8, 187 p.

Il s'agit dans cette étude d'un sujet limité, à savoir des rapports entre Luther et Munzer à propos de l'État et du droit d'opposition. L'A. étend son étude sur la dernière période de l'activité de Munzer (de 1523 jusqu'à sa mort en 1525). Les 3 chap. de cet ouvrage permettent de suivre l'évolution de la pensée de celui-ci. D'abord, il conçoit l'État comme l'organe légitime de la révolution pour l'évangile, ensuite il se demande si la révolution ne pourrait pas s'organiser sans l'appui du bras séculier, et finalement il se dévoile comme un simple rebelle. Munzer se fonda, pour ses conceptions anabaptistes, sur le 2e chap. de *Daniel* et sur *Rom. 13*, et la discussion avec Luther (menée avec une véhémence presque gênante) est d'autant plus tragique que le réformateur se base évidemment sur le même texte de *Rom.* 13. On lira avec intérêt les reproches que Munzer fait à Luther à propos de son respect des classes privilégiées, de la différence constituée par la possession des biens terrestres etc. Les arguments du réformateur valent encore pour notre époque. L'importance de ce sujet n'a point besoin d'être soulignée, car on sait que ces événements ne sont pas restés sans influence sur le développement ultérieur de la pensée de Luther. D. P. B.

Hans Asmussen. — Warum noch lutherische Kirche ? Stuttgart, Evangelischer Verlag, 1949 ; in-8, 351 p.

L'A. de cet ouvrage montre sa profonde compréhension de la méthode œcuménique. Que beaucoup de ses lecteurs y apprennent comment il y faut procéder iréniquement ! M. A. base son étude sur la *Confession d'Augsbourg*. Il la considère comme une question sérieuse posée par la Réforme à l'Église romaine, parce que c'est dans la controverse avec celle-ci que le luthéranisme est né. Les différents chapitres contiennent chaque

fois un chapitre de la dite *Confession* avec son commentaire. C'est ainsi que toute la doctrine est soumise à un examen remarquablement équilibré : critique textuelle, contexte historique, valeur réelle pour notre époque. On retrouve toute la problématique actuelle à l'intérieur de l'Église luthérienne, notamment à propos de la confession sacramentelle et de la position de l'Église vis-à-vis de l'État. Le lecteur catholique appréciera avant tout le contact avec la *Confession d'Augsbourg* dont le texte intégral est ici si bien présenté. D. P. B.

E. W. Hunt. — Dean Colet and his Theology. Londres, S.P.C.K., 1956 ; in-8, 142 p., 30/–.

Il ne semble pas qu'on ait accordé une attention suffisante à la pensée de Colet, le doyen de Saint-Paul, le grand ami d'Érasme et le père spirituel de saint Thomas More. Le P. Bouyer lui même dans son *Autour d'Érasme* ne fait que le mentionner. L'A. a eu raison de consacrer ces pages peut-être nn peu brèves, à la théologie du grand humaniste. L'analyse qu'il nous donne ici nous a paru équilibrée et éloignée des étroitesses d'un Seebohm. L'A. met bien en relief le caractère éminemment chrétien de cet humaniste qui avait le Christ « *semper in pectore et in ore* ». La vigueur des attaques de Colet contre les abus de son époque n'a d'égale que son attachement et sa fidélité à l'Église traditionnelle. Mais surtout sa théologie, en dépit de quelques incartades, se révèle d'une parfaite orthodoxie et peut-être son auteur apparaît-il plus « théologien » qu'Érasme. Sur la justification, il reprend l'essentiel de la pensée augustino-thomiste et rien dans son traité des sacrements n'annonce la Réforme. Son exégèse marque un sens avisé de la typologie. Ignorant le grec jusqu'en 1516 (juste avant sa mort), il commenta saint Paul dans la seule Vulgate. Il se rattache par ailleurs au platonisme humaniste de Ficin et de Pic, mais sa mystique est tout imprégnée du pseudo-Denys qu'il a commenté avec prédilection et dont l'influence a rejailli sur ses autres ouvrages. Il faut noter, bien que l'A. ne le dise pas explicitement, que le colloque *Pietas puerilis* d'Érasme se révèle, nous semble-t-il, comme un écho immédiat de l'éducation reçue à *St Paul's School*, institut fondé par Colet lui-même à Londres en 1510, pour développer le *New Learning* chez les jeunes chrétiens. D. H. M.

E. J. Bicknell. — The Thirty-Nine Articles. Third Edition revised by H. J. Carpenter. Londres, Longmans, 1955 ; in-8, 462 p., 21 /–.

Ce commentaire des 39 Articles est demeuré pendant une quarantaine d'années un « classique » dans le monde anglican, comme en témoignent d'ailleurs les nombreuses réimpressions qui se sont succédées. Cependant les progrès de la théologie dans le monde chrétien en général avec les nouvelles perspectives qui se sont dégagées durant cette période, rendaient une révision nécessaire. C'est l'actuel évêque d'Oxford H. J. Carpenter qui, juste avant sa promotion, a remanié le texte et surtout complété la bibliographie. L'esprit de l'ouvrage a gardé la même orientation, celle d'un anglo-catholicisme parfois très modéré, on le comprend sans peine, quand il s'agit d'une interprétation des Articles. La bibliographie reste exclusivement de langue anglaise et, au point de vue œcuménique, c'est

regrettable. Elle se limite même presque exclusivement aux ouvrages anglicans. L'ensemble de la pensée ne nous a pas paru tellement bénéficier des nouvelles acquisitions, en particulier vis-à-vis de la théologie catholique (romaine). On demeure un peu trop dans le moule de la controverse la plus classique. Mais aussi bien le genre littéraire lui-même en est-il partiellement responsable. On appréciera cependant à l'occasion la pondération et la maturité des jugements, tout en prenant aisément contact avec la théologie scolaire de l'ordinand anglican. D. H. M.

Meletius M. Wojnar O.S.B.M. — De capitulis Basilianorum. (Analecta O.S.B.M., ser. II, sect. I, t. 3; vol. II). Rome, Éd. des PP. Basiliens, 1954; in-8, XVI-202 p., 1200 L.

L. Sonevyckyj. — Episcopatus ucrainus eparchiae Peremysliensis et Cholmensis saec. XVI-XVI (en ukrainien). (Même coll., sér. II, sect. I, t. 6). Ibid., 1955; 108 p.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni (Même coll. sect. II), vol. I (VII), fasc. 4, 1953; vol. II (VIII), fasc. 1-2, 1954.

S. Josaphat hieromartyr. Documenta romana beatificationis et canonizationis, II, 1628-1637, collegit **P. Athanasius G. Welykyj O.S.B.M.** (Même coll. sér. II, sect. III). Ibid., 1955, XVI-368 p., 2100 L. it.

Documenta Pontificum Romanorum. historiam Ucrainae illustrantia (1075-1953). Même coll., sér. II, sect. III, vol. I, 1075-1700, vol. II, 1700-1953, collegit... **P. Athanasius G. Welykyj O.S.B.M.,** 1953, in-8, XX-686 p.; 1954, XII-670 p.; les 2 vol., 7.200 L. it.

Les moines ukrainiens de saint Josaphat poursuivent activement leurs diverses publications, grâce à leur zèle communicatif et à l'appui matériel qui les a secondés. Leurs travaux se rangent finalement en trois séries qu'une nomenclature subtile complique un peu : les œuvres originales, la revue, les éditions d'archives.

De la première espèce, le R. P. Wojnar publie une 2e partie de ses *Institutions des Basiliens ruthènes établies par le métropolite Joseph-Benjamin Rutskyj en 1617*. Le vol. I, publié en 1949 traitait des généralités, celui-ci s'attache à l'organe législatif de l'Ordre : les chapitres. L'étude comprend, en introduction, un aperçu historique des assemblées successives en retenant leur composition et leur ordre du jour. L'analyse juridique des chapitres généraux, provinciaux et locaux forme le centre du sujet. La structure centralisée de l'Ordre rapproche nettement ces basiliens des cisterciens : les problèmes soulevés et leur histoire témoignent de leur solidité religieuse et de leur attachement à la cause de l'union romaine. Leur isolement entre la latinité et la Russie hostile ne leur a pas permis de sauvegarder avec la même pureté les institutions monastiques orientales, sauf le principe lui-même.

Dans le domaine de l'histoire des diocèses, la contribution de Léonide Sonevyckyj jette d'importantes lumières sur la vie de deux éparchies méridionales, celles de Cholm et de Premysl durant les deux siècles qui précèdent l'union de Brest. L'A. groupe sous une forme méthodique les renseignements sur la vie des hiérarques et ensuite ceux qui décrivent leur activité pastorale. L'ouvrage s'achève par la double liste épiscopale

chronologique avec *curriculum vitae* de chacun. L'ouvrage étant écrit en ukrainien, on peut suggérer qu'il ne serait pas contraire à l'esprit de la collection de doter semblables études d'un sommaire en latin pour rendre service à un plus large public.

Dans les *Analecta* proprement dits, le t. I, 4 consacre son article de fond à la biographie de Maximilien Rylo, successivement évêque de Cholm et de Premysl (1759-1793). Suit la biographie nécrologique de Josaphat Kocylovskyj O.S.B.M., évêque de Premysl (1917-1947) confesseur de la fidélité romaine. L'histoire hiérarchique trouvera matière encore dans ce volume : l'union de l'éparchie de Lemberg en 1607, un projet d'établissement des droits métropolitains de Kiev en cette même ville vers 1762-64 ; la fin du catalogue d'archives du procureur général des Ruthènes à Rome par le R. P. C. Korolevskij ; une relation d'une entrevue de Léon XIII et du jeune Romain-André Szeptyckyj décrite par sa mère (en franç.). En histoire monastique, on peut voir la fin de la publication des archives de Koriatovics relatives à la fondation du monastère de Munkacs par A. Hodinka (note bio-bibliographique sur l'auteur), un article du volume suivant commente ces documents ; les notices nécrologiques des moines basiliens Théodore T. Halusczynskyj, protoarchimandrite précédent et Josaphat J. Skruten, premier rédacteur des présents *Analecta*. Le t. II, 1-2 est rédigé en ukrainien pour la majeure partie. Il contient un article sur l'iconographie des *enkolpia* (croix et icones) dans la Russie de Kiev ; la reproduction de la 1re moitié de l'ouvrage de L. Sonevyckyj analysé plus haut, un résumé de la chronique de la laure de Počaev de 1771 à 1882. A l'occasion du VIIe centenaire de l'événement, plusieurs articles, après un premier dans le n° précédent, sont consacrés au couronnement royal de Daniel Romanovitch, prince de Halics (1253), sa signification juridique et politique, l'action de ce prince dans la défense de la chrétienté, tous discours tenus à Rome le 18 décembre 1953. M. A. Baran publie quelques documents relatifs à la carrière épiscopale de Joseph Vološynovskyj à Munkacs (1667-1675) et le R. P. Wojnar O. S. B. M. situe le contexte de l'approbation pontificale des constitutions de son Ordre (deux articles en latin). Quelques pages décrivent les circonstances et les principes de la première édition musicale de l'hirmologion slave (antiennes types des odes de Laudes), Lemberg 1700-1707. Enfin la part est faite dans chaque livraison aux problèmes d'intérêt national et à la chronique d'actualité.

Les documents du procès de canonisation de saint Josaphat publiés cette fois se rapportent à la seconde période de l'action, un troisième volume en publiera la fin qui n'eut lieu qu'en 1667. Dans ce dossier considérable, de nombreuses pièces n'ont qu'un objet tout formel de procédure. De plus, pour vices de forme toute la première période du procès fut annulée. Vu la difficulté de recourir aux originaux demeurés sur place, on a utilisé les traductions officielles tenues à Rome et l'édition du P. Martinov. L'intérêt permanent de cet ouvrage réside principalement dans les témoignages répétés en réponse aux questionnaires proposés et dans quelques rapports synthétiques d'où se dégage avec clarté la personnalité, les œuvres et le mérite d'un saint, vénéré comme martyr.

Enfin, les plus considérables par leur masse et leur importance, sont les volumes de regestes pontificaux relatifs aux Églises d'Ukraine et de Russie Blanche au cours des siècles. L'historien peut recourir aisément désormais

à la copie des textes originaux. L'histoire hiérarchique est assurément la principale intéressée : les promotions et les vicissitudes de l'union romaine. Le titre de chacun des 1140 documents publiés en décrit sommairement le contenu. L'A. témoigne de son érudition historique par les références signalées et les notes. Chaque règne pontifical est encadré par le portrait de la basilique Saint-Paul et la reproduction d'une monnaie en cul-de-lampe. Plusieurs planches reproduisent des fac-similés, des documents, des cartes ou des photographies récentes. — Ainsi cette collection contribuera considérablement à une connaissance plus exacte de l'Église ruthène, que sa position prédestinait tragiquement à l'incompréhension et à l'hostilité. En effet, l'origine commune avec les Russes dans la période kiévienne, n'a pas suffi à maintenir l'unité politique et culturelle avec eux, tandis que la latinité de son côté n'a pu non plus la respecter, en sorte que cette Église a sauvegardé sa foi entière et le principe de sa tradition au prix de l'intégrité de celle-ci. D. M. F.

R. A. Knox. — Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion, with a special Reference to the XVII and XVIII Centuries. Oxford, Clarendon Press, 1950, in-8, 8-622 p., 30/–.

Dans un ouvrage qui ramasse 30 années d'études, l'A. adopte le terme d'*enthousiasme* dans le sens d'une impulsion qui est supposée infuser une vie nouvelle à une institution religieuse ancienne, parfois pour son bien, parfois pour son mal. C'est à partir de l'épître aux Corinthiens que l'A. expose ses vues sur différents points sur lesquels l'Apôtre mettait en garde déjà les chrétiens. Il passe ensuite en revue différents schismes et hérésies anciennes, (montanisme, donatisme, circoncellions), aborde le moyen âge, où les vaudois et les cathares occupent une place d'avant-plan et en arrive rapidement à la Réforme, qui sera selon lui la pierre fondamentale de tout le développement ultérieur de cette tendance en Angleterre au XVIIe siècle. Quant au continent, l'A. traite abondamment du jansénisme, de Port-Royal et de son influence sur la vie publique en France, et de leurs figures marquantes. L'action des jésuites et des autres adversaires de Port-Royal est décrite en détail. Semblable développement s'occupe de la doctrine du quiétisme, avec les personnalités de Madame Guyon, des Olympiens et de Bossuet en particulier. Suit un chapitre sur les « prophètes français » qui, après la France, répandirent leur message outre-Manche et ailleurs. Parmi les personnages marquants de ce monde turbulent de visionnaires en mal de diriger spirituellement leurs contemporains, se détache au XVIIIe s., la personne de John Wesley. Cet homme semblait devoir faire de grandes choses en faveur de l'Église d'Angleterre, mais son influence finit en réalité par ébranler le prestige de celle-ci aux yeux des contemporains. Dans un chapitre sur la séparation des amis, l'A. décrit les traits variés de la personnalité de cet homme, comme prédicateur, moraliste, conducteur d'hommes. De nombreux disciples répandirent sa doctrine. Dans le multiforme revivalisme moderne, l'A. retrouve bien des traits qui ont caractérisé les hérésies anciennes, tel le célèbre *Father Divine* en Amérique. D. M. F.

Peter Hammond. — The Waters of Marah. (The present State of the Greek Church). Londres, Rockliff, 1956 ; in-8, 186 p., 21 /–.

L'A. qui fut invité en 1948 par l'université de Salonique à passer deux années en Grèce pour compléter ses études, nous transmet dans le présent ouvrage ses impressions personnelles de la situation actuelle, de la vie et de l'activité de l'Église grecque. Avec beaucoup de bienveillance, en un style animé et intelligible à tous, il nous donne un récit de la riche tradition de la Grèce et de ses efforts remarquables pour l'instruction du peuple sur les vérités chrétiennes, qui ont été entrepris par de nombreuses organisations à but pastoral (surtout par la Confrérie « *Ζωή* »). Très instructives sont les descriptions des occupations multiples d'un métropolite ou d'un curé de campagne, surtout dans les diocèses isolés du nord. Ce livre aidera certainement à mieux comprendre et à aimer cette vieille terre chrétienne. — L'A. nous permettra une petite mise au point (à la p. 28) : l'Église de Grèce compte aujourd'hui 66 diocèses (34 pour l'ancien royaume et 32 pour les nouveaux pays). D. Bf. M.

G. Copley. — The Conquest of Wessex in the Sixth Century. Londres, Phoenix, 1954 ; in-8, 240 p., 30 /–.

Ce livre qui doit représenter pour le spécialiste une sérieuse contribution à l'étude de la conquête de l'Angleterre par les tribus germaniques au VI[e] s., est en même temps d'un intérêt passionnant pour le lecteur profane. Les cartes détaillées, la documentation photographique, les *artefacta* illustrent le texte d'une façon qui ne peut manquer de susciter l'admiration de tous. Pour notre part, nous avons trouvé que chaque page contenait une nouvelle révélation sur les méthodes historiques dont on se sert aujourd'hui dans l'effort pour atteindre la vérité. On apprend que celle-ci est infiniment plus nuancée que ce que nous avons appris jadis. Le mythe de la disparition immédiate et totale des peuples romano-celtiques devant l'envahisseur saxon est pour tout jamais enterré. Tout n'est pas encore clair, mais tout est en progrès constant. D. G. B.

Elisabeth Inglis-Jones. — The Story of Wales. Londres, Faber et Faber 1955 ; in-8, 246 p., 15 /–.

Ce ne sont pas seulement les régions d'outre-mer de l'empire britannique qui cherchent leur autonomie ; déjà l'Irlande a reconquis les trois-quarts de son territoire ; sans aller jusqu'à une séparation politique, le nationalisme de l'Écosse et du Pays de Galles sont des faits dont il faut tenir compte. Cette question est ouverte, en Angleterre. De là le nombre d'ouvrages et d'articles qui se publient sur cette question. — L'ignorance n'a jamais rien produit d'heureux. On reconnaît en Angleterre qu'une grande ignorance de ce qui touche ces deux nations — l'écossaise et la galloise — n'a pas aidé à l'intensification et à l'amélioration des relations. Aussi, la première chose à faire était d'écrire l'histoire du Pays de Galles, sous une forme attrayante et accessible au grand public. Nous ne résumerons pas ici les vingt siècles décrits. Il apparaît clairement, à lire ce volume, que pour connaître l'histoire religieuse de l'Angleterre, il faut posséder aussi celle du Pays de Galles ; on verra également combien le

facteur religieux a joué dans le développement de cette nation. Cet ouvrage est, nous dit-on, la première histoire complète du Pays de Galles. Ceci dit aussi son intérêt. D. Th. Bt.

E. G. Bowen. — The Settlements of the Celtic Saints in Wales. Cardiff, University of Wales Press, 1954 ; in-8, 176 p., 10/–.

Le caractère profondément religieux du Pays de Galles vient, sans aucun doute possible, de l'extraordinaire peuplement monastique que connut cette région. Celle-ci, au moment des diverses invasions que connut l'Angleterre, devint comme un havre de paix ; depuis l'« âge des Saints » (qui débuta au Ve siècle) les établissements monastiques couvraient le pays ; la puissance de ce christianisme était déjà si grande qu'à l'arrivée de saint Augustin, une opposition se fit contre lui ; peut-être faut-il y voir une lointaine cause des dissentiments qui apparaîtront plus tard avec l'Église de Rome ; cause ou exemple se retrouveront aussi dans les Églises celtes. Le propos de l'A. n'est pas tel, cependant : il veut montrer, par ce qui reste (toponymie, emplacements de villes, d'églises, ruines) comment ces établissements des saints celtes (ermitages, monastères, églises...) ont donné un caractère très marqué au Pays de Galles. De nombreuses cartes et graphiques éclairent l'exposé. D. Th. Bt.

Thomas Parry. — A History of Welsh Literature. Trad. du gallois par H. Idris Bell. Oxford, Clarendon Press, 1955 ; in-8, XII-534 p., 50/–.

Cet ouvrage sera pour la plupart l'objet d'une découverte : qui, en général, connaît la littérature galloise ? L'A. couvre toute l'histoire du Pays de Galles, depuis les origines épiques jusqu'à nos jours. Il nous révèle l'extraordinaire don poétique de son peuple ; une poésie qui, naturellement, exprime des sentiments religieux ; chacun constatera la parenté très proche qui existe entre l'esprit celte et la littérature galloise. Nous nous mouvons dans la même atmosphère. Jusqu'au début de ce siècle, peu avait été fait pour faire connaître et pour développer les lettres galloises. La création de nouveaux collèges universitaires et d'une Bibliothèque nationale serviront la cause nationale galloise qui, à son tour, pourra enrichir le patrimoine intellectuel de l'humanité. Déjà l'on traduit de plus en plus d'œuvres galloises, comme inversement. L'histoire de Thomas Parry prouve que le Pays de Galles a des lettres. Pendant longtemps, ce volume sera indispensable aux historiens de la littérature. D. Th. Bt.

Sir Reginald Coupland. — Welsh and Scottish Nationalism. A Study. Préf. de J. Simmons. Londres, Collins, 1954 ; in-8, XXII-426 p., 25/–.

L'A. a consacré ses talents à l'étude des problèmes que présente le pluralisme national, spécialement dans l'Empire Britannique. La bibliographie de ses œuvres est significative à ce propos. L'Écosse, le Pays de Galles (et auparavant l'Irlande) sont des nations liées à la nation anglaise par des liens séculaires. Déterminer l'origine nationale de ces deux parties des Iles Britanniques, manifester les liens comme les incompatibilités

raciales, politiques, historiques qui se sont révélés au cours de l'histoire ; enfin, examiner l'évolution des idées nationalistes et voir comment l'Angleterre pourrait accorder plus d'autonomie à ces deux nations, sans, toutefois, briser l'unité britannique : tel est l'objet de cette étude. Sujet des plus actuels où les relations entre l'Église établie et les communautés d'Écosse ou du Pays de Galles sont aussi en question. D. Th. Bt.

P. H. Blair. — An Introduction to Anglo-Saxon England. Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XVI-382 p., XVI pl. cartes ; 30 /–.

On ne peut rien comprendre à l'histoire tant politique que religieuse de l'Angleterre sans connaître tout ce qui concerne la période anglo-saxonne. « Des peuples germains s'établissant sur une île qu'occupaient auparavant des Celtes, la création du royaume d'Angleterre comme une unité politique, le développement de l'anglais comme langue parlée et écrite, la mort du paganisme et la croissance du christianisme en une vigoureuse Église chrétienne, ce sont des faits du passé comme du présent » dit l'A. dans son introduction. Pour développer son sujet, il examine les origines, raconte la fin de l'occupation romaine, les menaces d'invasions diverses, l'arrivée des Anglo-Saxons. Peut-être dans le classement des sujets une certaine confusion naît-elle lorsque la chronologie n'est pas bien observée. Chacun des six chapitres pourra être lu indépendamment des autres. Celui qui traite de l'Église retiendra l'attention ; on remarquera combien profondément se sont maintenues des situations (dans le Pays de Galles, au regard des Celtes) et non moins que la racine du conflit avec Rome en Angleterre, comme aussi celle des difficultés entre l'Église d'Angleterre et le Pays de Galles ou d'Écosse. De ce point de vue, l'ouvrage de P. H. Blair mérite grande attention. On louera l'A. d'avoir réalisé son œuvre de manière à donner aux moins érudits le goût de pénétrer dans l'histoire, de s'essayer à déchiffrer inscriptions et ruines ou de s'initier au language ; des planches bien choisies créent ce contact direct avec les monuments. D. Th. Bt.

R. C. Smail. — Crusading Warfare (1097-1193). A contribution to Medieval Military History. (Coll. « Cambridge Studies in Medieval Life and Thought » N. S., 3). Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XII-272 p., 8 pl. 3 cartes et 6 plans, 30 /–.

Les Croisades n'ont pas encore livré tous leurs secrets. Elles restent un sujet d'étude dont le fond n'est pas épuisé. L'auteur du présent travail s'est volontairement limité à leur aspect guerrier, partant de la constatation que toute la vie, la politique, la société et l'art des Croisés sont commandés par l'état de guerre et ses nécessités. Replacer tous les aspects de la vie des Croisés, dans cette perspective, tel a été son but. En sept chapitres, établis sur les sources originales comme sur les études les plus récentes, nous pouvons ainsi étudier l'organisation guerrière, la stratégie et la diplomatie des Croisés ; le dernier chapitre nous décrit les châteaux-forts et leur fonction politique. L'histoire ainsi présentée nous révèle des aspects nouveaux, et nous montre combien la diplomatie entre Francs

et musulmans déploya d'activité. Sont aussi racontées les relations des Francs avec les chrétiens de divers rites, ce qui peut éclairer l'historien religieux. Les plans, cartes et photos illustrent abondamment le texte.

D. Th. Bt.

Joseph Mc Sorley. — Father Hecker and his friends. S. Louis, USA, Herder, 1953 ; in-8, 298 p., et 8 ill.

Ce livre raconte l'histoire du fondateur des Paulistes, le Rév. P. Hecker (1819-1888) et de ses premiers et intimes collaborateurs. L'A. a connu lui-même presque tous les membres de la congrégation ; il était donc qualifié pour en parler. Venus presque tous du protestantisme, le fondateur et ses successeurs immédiats s'intéressaient vivement au sort de leurs anciens coréligionnaires. Les quatre premiers membres, tout d'abord rédemptoristes, voyaient la nécessité d'une nouvelle congrégation qui aurait à s'occuper plus spécialement des vrais Américains et des non-catholiques. Ceci en opposition avec le clergé plus ou moins nationaliste de provenance irlandaise, allemande, italienne, etc. Grâce à l'appui d'évêques clairvoyants, leur projet aboutit, et une nouvelle congrégation, celle des Paulistes, a vu le jour (1858). Par sa largeur d'esprit, son ouverture sur les problèmes du moment, son zèle apostolique éminent, la jeune congrégation s'est vite acquis une renommée méritée. Les difficultés n'ont certes pas manqué. Rappelons-nous seulement le fameux « Américanisme » qu'on voulait lui imputer, accusation reposant principalement sur la traduction défectueuse en français d'un livre d'un de ses membres. Le fait est que sans les Paulistes le catholicisme américain ne serait pas ce qu'il est.

D. J.-B. v. d. H.

L. A. Tregenza. — The Red Sea Mountains of Egypt. Londres, Oxford University Press, 1955 ; VIII-248 p., 18 pl., 21 /–.

Voici un beau livre de voyage, en une région peu visitée — le désert oriental d'Égypte —, écrit par un homme de science, qui connaît bien la région, la langue, les hommes et qui sympathise avec eux. Ce récit se double d'un intérêt historique, par la description de lieux peu connus, et la découverte d'inscriptions grecques et romaines. Un index donne les indications les plus importantes ; mais tout l'ouvrage plaît parce que, à la suite de l'A. nous pouvons pénétrer dans la familiarité et la religion de ses guides, fidèles musulmans. N'est-il pas émouvant ce souhait, cette prière, au moment de prendre le départ, et que récita Awad : « Au nom de Dieu, le miséricordieux, le bon. Notre but ? Les portes de la maison de Dieu et sa compassion (qui nous attend) là ».

D. Th. Bt.

C. V. Wedgwood. — The King's Peace, 1637-1641. The Great Rebellion. Londres, Collins, 1955 ; in-8, 510 p., 25 /–.

Mlle W. est un membre illustre de cette école d'historiens anglais qui nous a fourni ces derniers temps nombre d'ouvrages mariant une grande rigueur scientifique à l'intérêt passionnant du roman historique de jadis. L'ouvrage que nous présentons décrit presque jour par jour les événements

qui préparaient immédiatement la rupture ouverte entre, d'une part, le roi Charles I[er] et, d'autre part, les sujets de ses deux royaumes d'Angleterre et d'Écosse. Les lecteurs d'*Irénikon* s'intéresseront sans doute en première ligne aux facteurs religieux, toujours et partout en action pendant ces années. D'une part, il y a les nobles de la cour anglaise qui sous l'influence de la reine et de son entourage s'occupent du catholicisme romain jusqu'au point de s'y convertir assez volontiers. D'autre part, il y a en Angleterre même et encore davantage en Écosse, la marée montante du puritanisme séparatiste. Le roi qui se voit en monarque absolu de droit divin, n'est malheureusement pas de taille à faire face à ces tendances centrifuges. C'est un homme au fond honnête, mais obligé par sa faiblesse de recourir à des procédés qui sont contraires à l'honnêteté. Il suffit d'ajouter à ces éléments l'incroyable et irresponsable légèreté des grands hommes de l'époque pour saisir tout ce que la situation avait de dramatique et d'explosif. Sous la plume inspirée mais équilibrée de M[lle] W. tout revit devant l'esprit du lecteur. Souhaitons vivement qu'elle puisse continuer et mener à la fin l'étude complète de la Grande Rébellion.

D. G. B.

Bernard Pares. — A History of Russia. Londres, Cape, 1955 ; in-8, 674 p., 30 /–.

Cette nouvelle édition posthume du livre classique de B. P. a été faite par le fils du professeur qui y a joint une introduction. Le texte des derniers chapitres a été entièrement revisé et la bibliographie mise à jour. L'Histoire de Russie de B. P. parue pour la première fois en 1926, a été constamment réédité depuis. L'auteur est mort lors d'un voyage aux États-Unis en 1949. Il y était allé pour fonder un centre d'études russes.

P. K.

The Correspondence between Prince A. M. Kourbsky and Tsar Ivan IV of Russia, by **J. L. I. Fennel,** Cambridge, University Press, 1955 ; in-8, 276 p., 35 /–.

Le professeur Fennel nous présente une excellente édition des fameuses lettres, faite sur les meilleurs manuscrits. Il suit en gros le texte établi en 1951 par D. Lichačev et J. Lourié. L'A. a vérifié toutes les citations et a profité des conseils du R. P. Cyprien Kern pour les textes grecs. Le texte parallèle en anglais et en slavon est suivi du commentaire et d'une bibliographie. L'A. y a joint un tableau généalogique de la famille Kourbsky. Il est fort regrettable que le texte slavon ait été reproduit d'après la nouvelle orthographe russe et non suivant l'orthographe originale.

P. K.

T. S. Willen.— The Early History of the Russian Company 1553-1063. Manchester, University Press, 1956 ; in-8, 296 p., 30 /–.
— **The Muscovy Merchants of 1553.** Ibid., 1953 ; in-8, 142 p., 15 /–.

L'A. de ces deux volumes avait publié en 1953 la liste commentée des marchands anglais qui avaient pris part à la fondation de la Compagnie anglo-russe en 1553. Cette liste comprenait des biographies plus ou

moins détaillées de tous les membres de la Compagnie qui venaient presque tous de l'ancienne *Merchant Adventurers C°*. Le 2e volume donne une histoire complète des 50 premières années des activités de la Compagnie anglo-russe. Cette dernière en dehors de ces activités commerciales remplissait de nombreuses missions diplomatiques. L'A. donne maint détail pittoresque des négociations entre les deux pays durant les règnes de Jean IV, Théodore I et Boris Godounov. Parmi les missions diplomatiques dont il est fait mention, relevons celle de Théodore Pissemsky relative à un mariage éventuel du Tsar avec une anglaise. Le livre nous donne des détails intéressants sur les échanges commerciaux entre la Russie et l'Angleterre dans la seconde moitié du XVIe siècle. P. K.

John Mavrogordato. — Digenes Akrites (édité avec introduction, traduction et commentaire). Oxford, Clarendon Press, 1956 ; in-8, LXXXIV-274 p., 45 /–.

Ce récit épique, originaire du moyen âge grec, a été découvert depuis 1868 successivement dans 6 mss grecs et 3 mss russes. Il s'agit cependant non de copies mais de versions, en prose ou en vers, qui élaborent le texte différemment. L'A. s'est borné ici à donner la version du ms de Grottaferrata, d'après l'édition d'E. Legrand (Paris 1892). Pour combler les lacunes dans le texte, il emprunte de petits passages au ms de Trébizonde, édité par Sathas et Legrand (Paris 1875), ou à celui d'Andros, publié par Miliarakis (Athènes 1881). — La version de GRO se distingue par sa concision, par plus de goût pour les histoires musulmanes et en même temps une meilleure moralité chrétienne. — L'action du récit se situe aux confins orientaux de l'empire byzantin, dans les conflits nombreux entre les 'Ακρίται (...ἀκρίτης ou dans le dialecte du Pont ἀκρίτας : défenseur des frontières (ἄκραι), cfr. les *milites limitanei*) et les 'Απελάται, brigands musulmans qui étaient aussi en relation avec les pauliciens hérétiques, surtout depuis la grande persécution sous l'impératrice Théodora (842-56). — Depuis la publication du ms de Trébizonde en 1875, l'épopée a suscité un grand intérêt dans les cercles des byzantinologues et une foule de questions ont été posées à son sujet. On voulait surtout déterminer son fond historique et la période de sa composition. M. Grégoire regarde la version russe (2 fragments publiés par Speransky en 1922) comme archétype de toutes les versions grecques. Selon lui, le Digénis russe aurait été rédigé dans un milieu paulicien des marches de l'Est et représenterait un manifeste révolutionnaire contre l'empereur Basile I le Macédonien (867-86). Grégoire donne comme date, pour la rédaction du récit, les années entre 930 et 944. Après la défaite des rebelles on aurait revisé le texte en éliminant les passages défavorables à l'autorité de l'empire et en donnant à son héros Digénis même le nom de son adversaire Basile I. « Nos textes grecs remontent donc à un archétype qui constitue un remaniement loyaliste du poème conservé en slave ». (H. GRÉGOIRE, dans *Byzantion*, X (1935), p. 336). — Or, cette position est attaquée par l'A. qui essaye de prouver — en alléguant 7 points — que le Digénis original n'était pas très différent de la version de GRO. A la p. LXXIX de son introduction il écrit : « The poem of Digenis is in fact a romance, and a romance destitute of theological or political propaganda ». L'auteur serait un « Romain » de la Syrie

Comagène, probablement un moine. L'idée centrale du récit est celle de la paix dans l'empire, contraire au nationalisme. Quand faut-il placer cette période pacifique ? M. M. répond : sous le règne de Constantin IX Monomaque (1042-45). Ainsi donc, l'épopée aurait été composée dans la 2e moitié du XIe s. et Digénis aurait reçu le nom de Basile (GRO IV, 952) de l'empereur Basile II (976-1025). — Les notes de Legrand sont reprises, et l'A. y ajoute aussi les siennes. La traduction anglaise, mise en regard du texte grec le suit verset par verset. L'A. s'est proposé de traduire aussi littéralement que possible, règle qu'il n'applique cependant pas aux particules. Le volume contient enfin des tables et des index très utiles. D. Bf. M.

Marcel Reding. — Thomas von Aquin und Karl Marx. Antrittsvorlesung gehalten am 5. Dez. 1952. Suivi de **Platonische Voraussetzungen zum geschichtlichen Verständnis des Aristoteles.** (Vorträge im Rahmen der Grazer Theologischen Fakultät. H. I). Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1953 ; in-8, 22 p.

La grande Presse a récemment rappelé à propos de la « coexistence », le voyage que M. Reding, professeur de morale à la faculté théologique de Graz, a fait à Moscou sur l'invitation du gouvernement soviétique et à la suite de son discours inaugural. Bien que prononcé en 1952, il garde encore tout son intérêt qui, comme l'ont montré ses conséquences, n'est pas uniquement du domaine de l'histoire de la philosophie et qui est résumé dans cette phrase : « Ne serait-il pas possible grâce à un nouveau retour aux sources, à Thomas et à Marx et à leur maître commun Aristote, de reprendre une conversation (avec les communistes ou les socialistes marxistes) toujours plus fertile que ne serait un « non » indifférencié venant de part et d'autre ? » (p. 7). L'exposé forcément sommaire, mais dans l'intention de son A., devant en susciter de plus approfondis, aboutit, aux conclusions suivantes : « Ce qu'il y a de commun entre Aristote, Thomas et Marx, est l'accent qu'ils mettent sur l'homme en tant qu'être corporel, sensible et spirituel, ainsi que sur sa nécessaire orientation envers la communauté et sur la valeur du travail. — La différence entre eux est ce que chacun de ces penseurs ajoute à ces lignes essentielles. Aristote reconnaît la valeur d'une existence théorique, philosophique comme forme suprême de la vie. Thomas inclut dans sa synthèse les relations personnelles. Marx déprécie ou nie les additions d'Aristote et de Thomas et en arrive ainsi à une vue de l'existence politique et œcuménique amputée, parce que le domaine du personnel et de l'éthique lui échappe. Ce qui ne veut pas dire que Marx n'ait pas en dehors de ses développements strictement scientifiques, bien des moments éthiques » (p. 2). — Le discours est suivi d'une courte étude qui veut y ajouter de nouveaux éléments et concilier l'apparente contradiction chez Platon du contemplatif et du politique. La plaquette est très suggestive. D. C. L.

Gustav A. Wetter. — Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Vienne, Herder, 1952 ; in-8, 648 p., DM 28.

Irénikon a rendu compte de l'ouvrage italien du même nom et du même auteur (1951, p. 261-2). Le P. W. a renoncé à son plan primitif de simplement le traduire en allemand ; à quelques années de distance et à l'aide d'un matériel qui lui fut rendu accessible après la deuxième guerre mondiale, il l'a refondu et complété afin de permettre aux occidentaux de prendre une position intelligente envers la philosophie du bolchévisme. Son exposé est divisé en une partie historique commençant avec Hegel, et une partie systématique, la principale, à laquelle celle là sert d'introduction. L'A. y présente les positions philosophiques du matérialisme dialectique avec un souci d'objectivité et les critique à partir de leurs propres principes dont, à sa grande surprise, il a découvert l'affinité avec la philosophie scolastique ; il se l'explique, surtout dans les conclusions, par un commun désir de suivre les lois de la saine raison. C'est encore dans les conclusions que la philosophie du bolchévisme est éclairée par les constantes de la philosophie russe générale. La partie systématique réussit à dessiner le visage propre de cette espèce de matérialisme en opposition avec les matérialismes statiques et les « métaphysiques », également statiques. Le chapitre le plus suggestif est peut-être le dixième : *Die Logik* (p. 537-566). On peut et on doit se demander quelles répercussions philosophiques aura la « déstalinisation » dont l'A. ne pouvait évidemment pas avoir idée en 1952. — L'étude du P. W. qui a droit à l'appellation d'une petite encyclopédie en sa matière, présente un intérêt philosophique réel ; mais un intérêt plus large encore : un des principes fondamentaux du matérialisme dialectique est, en effet, le lien essentiel entre la théorie et la pratique, la philosophie devant non seulement contempler le réel mais le transformer, d'où aussi son caractère historique ; l'instrument de choix est ici, est-il dit, le parti communiste. Le volume est muni d'une bibliographie de 266 titres et de deux index, ainsi que deux appendices comprenant deux interventions importantes des autorités communistes contre des déviations dans le domaine philosophique. C'est un instrument de travail précieux et jusqu'ici unique. D. C. L.

H. Falk, S. J. — Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht « Philosophischen Briefen ». (Coll. « Osteuropa Institut », IX). Munich, Isar, 1954 ; in-8, 136 p.

Tchaadaev avait publié en 1836 en Russie un article, qui avait fait sensation et avait valu à l'auteur d'être mis, par ordonnance de l'empereur, sous la surveillance d'un psychiâtre. Il eut alors le loisir d'écrire l'« Apologie d'un Aliéné » et sept autres lettres, où il exposait sa conception du monde ; ces lettres étaient écrites en français. Cinq d'entre elles furent perdues, après avoir été lues par des amis, mais jamais publiées ; elles ont été retrouvées en 1936. L'idée fondamentale de cet exposé c'est que l'univers dans son unité cosmique est la seule et véritable réalité ; elle est inaccessible à la raison seule, si les connaissances de celle-ci ne sont complétées par la révélation. La Science et la Religion doivent donc rester unies. L'A. de ce volume présente l'écrivain, explique la genèse et le contenu des huit lettres, l'origine de leur doctrine, et détermine enfin l'originalité de la position de Tchaadaev. En appendice on trouve la traduction allemande des huit lettres. D. T. B.

Mervyn Stockwood. — I Went to Moscow. Londres Epworth Press, 1955 ; in-8, 198 p., 15/-.

Un clergyman anglais a séjourné plusieurs semaines à Moscou en 1954. Il désirait connaître la mentalité russe par une expérience directe et, pour provoquer les discussions, disait ouvertement son avis sur maint problème débattu devant et derrière le rideau de fer. Les discussions ont lieu à l'école, au Patriarcat orthodoxe et avec des ouvriers sur le travail, l'agriculture et la santé, enfin sur la guerre et la paix. Ce sont des échanges de vues, sans aller au fond des problèmes. D. T. B.

Patrick Sergeant. — Another Road to Samarkand. Londres, Hodder et Stoughton, 1955 ; in-8, 157 p., 16/-.

L'A., qui est correspondant du *Daily Mail* a séjourné trois mois en Russie et en Sibérie au cours de l'année 1954, et a visité les villes de Leningrad, Moscou, Charjkov, Kiev, Yalta, Tiflis, Barnaul, Taschkent et Samarkand. Notes de voyages, décrivant les menus incidents de route, accompagnés d'observations et de remarques sur l'économie et la politique. Les Russes rencontrés évitent les discussions mais confient leurs espoirs de voir leur pays en tête de la culture moderne. D. T. B.

Heinz Horst Schrey. — Die Generation der Entscheidung. Munich, Kaiser, 1955 ; in-8, 336 p., DM. 11, 80.

Cet ouvrage relate les relations de l'Église et de l'État dans les différents pays d'Europe de 1918 à 1953. Pour chaque pays l'enquête s'étend aux différentes confessions et témoigne d'une documentation très étendue et remarquablement précise. Celle-ci se limite cependant aux documents publiés. L'A., étant protestant, fournit un tableau très détaillé de l'attitude du luthéranisme en Russie et dans les pays satellites de la Russie.
D. T. B.

H. Chambre. — Le Marxisme en Union Soviétique. Idéologie et Institutions. (Coll. « Esprit »). Paris, Éd. du Seuil, 1955 ; in-8, 510 p.

Cet ouvrage analyse l'évolution de l'idéologie et des institutions soviétiques dans trois domaines distincts : celui du Droit (du mariage, du travail, de la propriété, du droit pénal et de la théorie générale du droit) ; celui ensuite de la morale et de l'antireligion (surtout dans la poursuite du bien être matériel et de l'amitié des peuples) ; et enfin dans le domaine de l'économie (passage de l'économie socialiste au communisme). Les deux conclusions finales de l'A. sont : 1° L'idéologie soviétique est un instrument de la politique du Parti et de l'État. Elle est caractérisée par la conformité au but : la réalisation d'un État politiquement universel et socialement homogène. 2° La fidélité aux thèses de Marx a été mise à l'épreuve. Entre les mains des soviétiques, les divers éléments de l'idéologie actuelle (droit, morale, économie) deviennent des techniques utilitaires et politiques (p. 506 et suiv.). En bref l'idéologie aussi bien que les institutions en URSS, sont en perpétuelle évolution et doivent, pour évoluer

dialectiquement, présenter de continuelles oppositions et tensions, qui sont la source du progrès. Le développement de l'idéologie n'est pas forcément lié à l'évolution des institutions, mais il peut arriver que l'idéologie détermine les institutions ou inversement. Les références de cet ouvrage permettent de se rendre compte de la multitude de publications qui ont paru en Russie pour créer l'idéologie communiste, et il faut admirer la patience qu'il a fallu à l'A. pour les lire et trouver, au milieu de ce dédale d'idées disparates et souvent contradictoires, un fil conducteur et la possibilité de traduire dans notre mentalité et notre langage encore imprégné de logique, ces filandreuses élucubrations. Ce qui est plus difficile encore de saisir à notre compréhension, c'est qu'il y a des lois scientifiques qui déterminent le développement, par ruptures successives, des institutions qui mèneront au communisme intégral, et d'autres lois de la pensée qui conduiront notre entendement à admettre ces lois depuis des siècles inhérentes à la vie des sociétés. « L'homme nouveau est le « capital » (« la chose ») le plus précieux pour la construction de la Cité communiste... C'est tout le problème de l'homme et de sa destinée qui est engagé ici. La question est : le salut de l'homme réside-t-il uniquement dans sa participation totale à la construction de la cité terrestre communiste ? » (p. 509). D. T. B.

D. W. Treadgold. — Lenin and his Rivals. Londres, Methuen, 1955 ; in-8, 293 p., 35 /–.

On trouvera dans ce livre une histoire de la lutte des partis révolutionnaires en Russie entre 1898 et 1906, partis qui se proposaient de renverser le régime tsariste et de faire sortir le peuple russe de la situation misérable et arriérée où il se trouvait alors. Les chefs de file de ces mouvements sont Chernov, Lénine, Martov, et Milioukov, chacun d'eux préconisant une méthode différente de changer le régime. Leurs tentatives furent rendues vaines par le manifeste du Tsar d'octobre 1905, qui prit ces partis au dépourvu, désorganisa leur opposition et remit la révolution à 1917.
D. T. B.

I. et N. Lazarevitch. — L'École Soviétique. (Enseignement primaire et secondaire). Préface de P. Pascal. Paris, Les Iles d'Or, 1954 ; in-8, 212 p., 600 fr. fr.

Dès 1918 le gouvernement soviétique a voulu rénover entièrement la formation de la jeunesse en la basant sur la politique du Parti communiste : détruire tout ce qui existait pour bâtir sur des bases nouvelles. L'A. fait l'histoire des mesures prises dans le domaine de l'éducation et montre comment les magnifiques programmes élaborés par la révolution n'ont jamais pû être réalisés avant la seconde guerre mondiale, de sorte que l'instruction est restée inférieure au niveau atteint sous le régime tsariste. Si l'instruction s'est relevée après la guerre, c'est grâce à un retour aux institutions scolaires d'autrefois et aux programmes traditionnels. Cette conclusion n'a pû être étayée sur une enquête personnelle, ni sur des statistiques officielles mais uniquement sur une étude des renseignements des journaux soviétiques et sur les ordonnances du Ministère de l'Instruction en Russie. D. T. B.

L. Laurat. — Bilan de vingt-cinq ans de Plans quinquennaux (1929-1955). Paris, Les Iles d'Or, 1955 ; in-8, 264 p.

L'A. de cet ouvrage se propose de faire comprendre à des lecteurs qui ne sont pas habitués à lire des statistiques et des bilans, la situation réelle économique en URSS. Tâche éminemment ardue mais clairement exposée. Il y a d'abord la période qui précède les plans quinquennaux, dont l'A. donne un rapide aperçu : le gouvernement soviétique n'a aucun programme et pare aux événements souvent catastrophiques. Ensuite vient la période des quatre plans quinquennaux sur lesquels on possède des renseignements détaillés de source officielle. L'A. s'en sert pour montrer que les statistiques sont employées pour faire mentir les chiffres et comment on peut rétablir la vérité : il établit la situation économique de l'agriculture et de l'industrie, celle de l'armement, qui ne rapporte pas de bien être et celle de l'industrie de transformation, destinée à produire directement ou indirectement des objects de consommation ; puis vient l'évolution de la consommation et la fixation du salaire réel d'un ouvrier, ce qui permet d'établir son niveau de vie. En possession de la méthode pour lire les statistiques officielles, l'A. s'attaque au cinquième plan, au milieu de l'application duquel est survenu la mort de Staline et le « Cours nouveau », qui n'a été qu'éphémère. Les conclusions de l'ouvrage sont les suivantes: Le budget durant ces 25 ans n'a jamais été équilibré, même pendant le cinquième quinquennat, où on annonçait une ère de prospérité. Les approvisionnements de l'agriculture manquent et les paysans opposent l'apathie aux mesures de spoliation. L'industrie n'est pas rentable, les ressources du pays épuisées. Le niveau de vie est en dessous des pays les moins développés de l'Europe méridionale. Cette situation sera-t-elle avouée ou démasquée ? D. T. B.

Mario Mazzotti. — La Basilica di Sant'Apollinare in Classe, (Studi di antichità cristiana, 21). Città del Vaticano, Inst. di archeol. crist., 1954 ; in-8, XII-280 p., nombreuses illustrations.

Après les travaux de Duetschke, Goldmann, Lawrence et Nordstrom, voici l'œuvre d'un ravennate, monographie consacrée à Sant'Apollinare in Classe. L'A. se limite à un travail historique et descriptif laissant de côté l'aspect artistique. De nombreuses illustrations et planches facilitent la lecture de l'ouvrage, qui nous parle de la communauté primitive de Classe, de l'évêque S. Apollinaire, des cimetières anciens de Classe et de la tombe du saint, des circonstances qui ont amené la construction de la basilique, des caractères architectoniques, de son histoire comme édifice. Suivent des études sur les mosaïques, les sarcophages, les reliques de S. Apollinaire et enfin un copieux appendice contenant le livre de *Vitalis Aquaeductus* sur l'histoire de la basilique. L'ouvrage contient des données concluantes sur l'existence d'une communauté chrétienne active à R. à la fin du IIe siècle et peut-être au delà. La question des influences orientales est traitée à l'occasion du bêma retrouvé en 1953. Ces influences sont indiscutables mais on ne peut leur assigner d'origine. Par ailleurs, la décadence politique de Rome n'entraîne pas nécessairement une perte de l'influence artistique. Travail sérieux, rigoureusement scientifique, qui renouvelle le sujet et invite à d'autres études. Car « Ravenne, la solitaire, est toujours pleine de mystères ». D. L. P.

Georges Pillement. — Les Cathédrales d'Espagne. Paris, Bellenand, 1951 ; in-8, 52 p., LXIV pl.

Cette brochure donne d'abord une brève introduction générale sur l'histoire de l'architecture religieuse, quatorze courtes notices pour les principales cathédrales et un choix de photographies. Petit manuel à recommander à qui veut connaître l'essentiel. D. Th. Bt.

Christopher Woodforde. — English stained and painted Glass. Oxford. Clarendon Press, 1954 ; in-8, 83 p., 80 pl., 30/–.

L'A. a réussi à ramasser dans ces quelque quatre-vingts pages toute l'histoire du vitrail en Angleterre, depuis son origine jusqu'à nos jours. Chaque siècle forme un chapitre. Ainsi nous assistons à la naissance du vitrail en Angleterre au XIIe s. et nous voyons ensuite cet art arriver à son apogée aux XIIIe et XIVe s., à la fin desquels apparaît l'emploi de verre blanc. Cette application s'accentue encore aux XVe, XVIe et XVIIe s. Au XVe s. apparaissent aussi pour la première fois beaucoup de nouveaux sujets d'ordre didactique. Le XVIe s. voit en plus grand nombre l'arrivée de verriers étrangers, notamment d'Allemagne et des Pays-Bas. L'influence de la Réforme a des conséquences très graves pour l'art du vitrail. On continue cependant à faire usage de vitraux, mais cette fois, presque exclusivement pour sujets strictement bibliques, mythologiques ou même profanes, cependant que les vitraux à sujet héraldique ne cessent d'obtenir du succès depuis le XIIIe s., jusqu'à nos jours. Le niveau le plus bas est atteint au XVIIIe s. Le XIXe s., voit la redécouverte et la renaissance du vitrail. S'essayant d'abord à imiter le plus près possible les vitraux anciens, des peintres de valeur arrivent enfin, à la fin du XIXe s. et jusqu'aux temps modernes, à créer des œuvres d'une grande beauté. Les techniques variées, les écoles locales, les grands maîtres verriers, les goûts des différentes époques, tout cela, l'A. nous l'a dépeint d'une manière vivante et claire. D. J.-B. v. d. H.

Henri Frankfort. — The Art and Architecture of the Ancient Orient. (Coll. « The Pelican History of Art »). Londres, Penguin Books, 1954 ; in-4, XXVI-280 p., 192 pl. une carte ; 42/–.

Dès l'introduction nous sommes avertis qu'un autre volume sera consacré à l'art égyptien. Personne n'ignore, en effet, que l'art de l'ancien Orient occidental, est né presque en même temps en Mésopotamie et en Égypte. C'est au 3e millénaire avant le Christ qu'apparut en Égypte le système monarchique de gouvernement, tandis qu'en Mésopotamie l'on passait d'un régime tribal à celui des cités. Il semble qu'auparavant la vie de ces peuples était agricole, sans relations avec l'extérieur. L'art était réduit à quelques ornements dans le tissage, la poterie, les ustensiles. L'ouvrage de H. F. est le fruit d'une étude et d'une connaissance très personnelle ; l'A., en effet, a mené plusieurs campagnes de fouilles. Et l'on sait que, depuis vingt-cinq ans, les découvertes de monuments sumériens, babyloniens, assyriens, hittites ont été fructueuses ; elles ont permis de réécrire l'histoire des ces époques. Le travail de H. F. concourt au même

but. L'ouvrage est bien bâti : dans une première partie l'auteur étudie l'art des grands empires ; dans une seconde, celui des régions périphériques (des Hittites, des Araméens, des Phéniciens, des Perses). On saisira l'importance de cette « révélation », pour la connaissance des époques bibliques et de l'état du monde qui entourait Israël. Pour voir naître l'art et découvrir l'origine de formes devenues classiques dans la suite, cet ouvrage est indispensable. Il est conçu de la même manière intelligente et artistique à laquelle *Penguin Books* nous a habitués. D. Th. Bt.

Laurence Sickman et Alexander Soper. — The Art and Architecture of China. (Coll. « The Pelican History of Art »). Harmondsworth, Penguin Books, 1956 ; XXVI-334 p., 190 pl. h.-t. et 40 dessins, 45/–.

Ce n'est pas un mince programme que de vouloir décrire en un volume quarante siècles d'histoire d'un art, et surtout de l'art chinois qui conserve, dans une tradition vivante jusqu'à ces temps, des formes qui remontent à vingt siècles avant le Christ. La Chine a aussi connu des vicissitudes historiques qui ont amené la destruction de beaucoup de monuments. A l'encontre de l'art occidental où la sculpture eut dès l'abord une place plus importante que la peinture, en Chine c'est par la calligraphie et la peinture que naît l'art. Aussi ce volume consacre-t-il la première partie à la peinture et à la sculpture, et la seconde à l'architecture. Il n'est pas possible, en un compte-rendu, d'analyser pareil volume. Le lecteur occidental prendra conscience de la valeur de la culture chinoise ; il pourra, tout en étudiant son art, acquérir des notions d'histoire de ce grand peuple. Les dynasties, les occupations, les règnes se succèdent ; les grandes religions asiatiques exercent leur influence, les échanges se multiplient ; on est étonné, maintenant, de constater dans quelle ignorance réciproque les peuples du monde ancien ont vécu. Notre époque s'essaye à détruire la grande muraille qui a séparé tant d'hommes les uns des autres. Cet ouvrage y contribuera puissamment. Il prend dignement place à côté d'autres ouvrages que signale une abondante bibliographie (où rien n'est antérieur à 1900). D. Th. Bt.

David Talbot Rice. — Byzantine Art. (Coll. « A Pelican Book »). Londres, Penguin Books, 1954 ; in-12, 272 p., 64 pl. 3/6.

Vingt ans se sont écoulés entre les deux éditions d'un même ouvrage, sous le même titre. L'A. a voulu améliorer son travail par diverses modifications du texte, et tenir compte ainsi des récentes découvertes. Il nous semble toutefois que la renaissance byzantine du XIIe siècle était déjà connue et appréciée à sa juste valeur il y a plus de vingt-cinq ans. Ce volume veut n'être pas de pure consultation ; tout en le faisant accessible aux lecteurs des séries de *Penguin Books*, l'A. lui a laissé tels aperçus qui satisferont ceux qui sont initiés de longue date. Nous signalerons, par exemple, le chapitre sur la sculpture byzantine, art majeur que l'on commence à découvrir. On notera également quelques modifications dans les idées de l'A. sur l'origine de l'art byzantin ; il reste toutefois fort sage, essayant de tenir compte de toutes les influences. Les planches sont excellentes. D. Th. Bt.

Walter Felicetti-Liebenfels. — Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei. Olten et Lausanne, Urs-Graf-Verlag, 1956 ; in-4, 139 p., 136 pl. et 7 fig. dans le texte.

Ce livre remarquable forme comme le pendant de l'ouvrage bien connu d'Ouspensky et Lossky, *Der Sinn der Ikonen* paru chez le même éditeur, en mêmes format et présentation. Mais tandis que celui-là traitait des icones russes, celui-ci a comme sujet les icones byzantines, à l'exclusion précisément de l'icone russe. Dans une 1re partie l'A. s'occupe de l'icone byzantine jusqu'à la chute de Byzance et dans une 2e, beaucoup plus réduite, il traite de l'école insulaire et principalement de l'école vénéto-crétoise. Passant en revue successivement, en ordre chronologique, tout ce qui concerne de près ou de loin l'icone byzantine, l'A. s'efforce de nous montrer l'évolution plus ou moins homogène de cette forme d'art, depuis ses origines jusqu'à son déclin. Voulant écrire une vraie histoire de l'icone, il a eu soin de placer les différentes représentations avec leurs sujets variés et leurs modifications éventuelles dans le cadre historique. Tous les changements et modifications que subissent les types iconographiques sont soigneusement notés et analysés au moment de leur apparition dans l'histoire. Cela facilite beaucoup l'explication de nombreux détails. Les écoles italiennes du *Ducento* où on peignait selon la *maniera greca* ont retenu toute l'attention de l'A. A propos du renouveau de l'art de l'icone sous le règne des Paléologues (1261-1453), communément appelé la « renaissance » des Paléologues, l'A. fait remarquer, et à bon droit croyons-nous, qu'il vaut mieux éviter cette expression, vu les fausses idées que le mot « renaissance » évoque, puisqu'à Byzance l'art classique a toujours été à la base de toute expression artistique. Il propose lui-même l'appellation de « maniérisme byzantin ». Notons comme particulièrement intéressant le chapitre (7e) traitant des icones en mosaïque, technique précieuse entre toutes, dans laquelle les Byzantins ont atteint une rare perfection. Il est à remarquer que ces icones, vraisemblablement en partie à cause de la matière employée, sont restées généralement plus hiératiques que les icones peintes. Les planches 76 et 77 en montrent des exemples admirables. Pour expliquer le grand essor de l'art byzantin aux XIIIe et XIVe s., l'A. fait appel à l'influence occidentale surtout à partir de la 4e croisade, tout en n'oubliant pas de noter l'hypothèse orientale de Strzygowsky et l'hypothèse hellléniste ou humaniste, défendue entre autres, par Schweinfurth qui y voit plutôt une vraie renaissance due aux études des classiques, très poussée à cette époque. Notons encore le symbolisme et le mysticisme qui se font sentir pendant cette période de l'art byzantin, courants qui sont d'origine monastique (hésychasme). Après la chute de Byzance, l'art iconographique byzantin trouve un refuge important dans les écoles de peinture de l'ile de Crète qui sont à l'origine de la fondation de plusieurs écoles de peinture d'icones en Italie, appelées communément écoles italo-byzantines. On y peignait selon la *maniera bizantina* que Schweinfurth définit comme : « l'union de toutes sortes de formes artistiques de l'Occident du moyen-âge, de la Renaissance et du Baroque d'avec les formes principales, fixées par la tradition, de l'expression iconographique byzantine » (*Geschichte*, II, p. 406). Selon notre auteur, le terme de *maniera bizantina* revient principalement à l'école vénéto-crétoise, par opposition à la *maniera greca*, réservée, comme nous l'avons vu, aux écoles du *Ducento*. L'histoire de l'école vénéto-

crétoise forme donc la deuxième partie de ce livre. Les peintres de cette école sont souvent appelés *Madonneri* à cause du grand nombre d'icones de la Mère de Dieu sorti de leurs ateliers. Les caractéristiques de cette école sont d'abord son maniérisme sentimental et ensuite le coloris tout à fait extraordinaire, souvent d'une splendeur superbe et d'un raffinement extrême. Le représentant le plus illustre en a été incontestablement Michel Damaskinos (surtout entre 1540-1585 à Venise) dont on peut dire qu'il a atteint la cime de la vision colorée dans l'art byzantin ; d'autre part il faut dire aussi que c'est lui qui a été la cause principale de la chute dans le naturalisme du *Cinquecento*. Le livre ne comporte pas de conclusion. En effet il y a encore beaucoup trop de trésors cachés ou non inventoriés pour permettre une conclusion définitive dans le domaine de l'iconographie byzantine. De très bonnes tables achèvent ce volume magnifiquement édité et la richesse de sa documentation en fait un instrument de travail de haute valeur. D. J.-B. v. d. H.

C. H. W. Wendt. — Russische Ikonen. Sonderausgabe der Zeitschrift « Das Kunstwerk ». Baden-Baden, Klein, 1951 ; in-4, 68 p., 61 ill.

Le premier chapitre de cet ouvrage nous explique le sens de l'icone. Partant d'un aperçu très concis de la lutte iconoclaste, l'A. arrive à nous expliquer en quelques mots toute l'importance de cette « guerre sainte ». C'est la victoire définitive des iconodules qui a donné aux icones cette place si importante dans la vie cultuelle de l'Église d'Orient, place qu'elles ont su garder jusqu'à nos jours. Dans les pages qui suivent, l'A. montre en quelques courts chapitres tout ce qui concerne l'icone russe, style, origine, technique, types et sujets. Dans un style bref et concis, il relève tout ce qui est vraiment important et même beaucoup de petites particularités qui valent la peine d'être connues. Après une lecture attentive de cet ouvrage, tout lecteur pourra se faire une idée juste de l'icone russe. Les illustrations sont bonnes et très bien choisies. Une remarque : l'icone n° 36 ne représente pas saint Jean le Soldat mais saint Antype, évêque de Pergame. D. J.-B. v. d. H.

B. Roby-Johansen. — Den danske Billedbibel i kalkmalerier. Copenhague, Gyldendal, 1948 ; in-4, 228 pages illustrées.

L'A. de cet ouvrage donne une vue d'ensemble de la peinture murale dans les églises médiévales du Danemark. Il le fait en un style dépourvu d'érudition, mais vivant, vigoureux, presque journalistique, qui donne à son œuvre un caractère de vulgarisation exceptionnelle. Après une introduction générale historique, l'A., très compétent dans son sujet, quoique non-chrétien, interrompt son texte, presqu'à chaque page par de remarquables illustrations, dont un certain nombre en couleur. Le texte comprend : 1° des extraits de la Bible, des livres apocryphes, des légendes et des livres historiques exposant le contenu sacré et profane des illustrations ; 2° des commentaires expliquant le détail de chaque image, avec des remarques techniques et esthétiques, et des notes de localisation. L'ordonnance du matériel illustré va de la création à la Pentecôte, ensuite passe aux vies des saints et aux représentations médiévales des vices et des vertus, puis au dernier jugement. Un index de provenance des illustrations (133 églises), termine l'ouvrage, ainsi qu'une excellente carte religieuse du Danemark. J. L. V.

Notices Bibliographiques.

Gérard Gilleman, S. J., *Le Primat de la charité en théologie morale.* Essai méthodologique. (Mus. Less., s. th., 50). Bruxelles, Éd. universelle, 1952, in-8, 342 p.

« Pour parler sans figures, nos théologies morales ont *systématisé* en une science cette nouveauté de vie divine concrète (le christianisme). C'était nécessaire et inévitable. Chez les plus grands théologiens comme saint Thomas, elle restait unie au dogme ; une intuition de génie et de mystique insufflait une âme au merveilleux corps doctrinal, et la méthode d'Aristote était vivifiée par une finalité chrétienne et augustinienne. Mais l'intuition, les théologiens postérieurs ne la retrouvèrent pas tous, et souvent la philosophie a pris plus d'importance que le révélé » (p. 5-6). C'est contre ce phénomène qu'est écrit cet ouvrage, qui s'insère dans ce bel effort de renouvellement de la théologie des moralistes chrétiens, qui finira, espérons-le, par aboutir à un christianisme totalement purifié de tout alliage de moindre qualité. Mais il faudra du temps pour remonter la pente.

M. Nicoll, *The Mark.* Londres, Stuart, 1954 ; in-8, VIII-220 p., 21 /–.

Ce livre se présente comme une interprétation religieuse, voire chrétienne, de l'évangile. Nous ne pouvons juger de sa valeur pour d'autres systèmes religieux, mais il est de notre devoir de dire que la pensée de l'A. n'a aucun rapport avec la doctrine chrétienne et se meut dans une atmosphère d'ésotérisme où ni nous ni nos lecteurs ne pourrons le suivre.

Cohen, M., *Le Langage, structure et évolution.* (Coll. « La culture et les hommes »), Paris, Éd. Sociales, 1950 ; in-8, 144 p.

Cet ouvrage expose les lois de la transformation des langages d'après les cadres sociaux : Étude des premiers développements du langage, tant dans l'histoire humaine que chez l'enfant ; structure du langage et géographie de la linguistique ; phonétique et phonologie ; évolution des langues : croissance et disparition etc... Tout l'ensemble des questions relatives à l'origine et au développement des langues, avec les matières annexes, est étudié ici en des chapitres sérieux et clairs.

Daniel-Rops, *Qu'est-ce que la Bible ?* (Encyclopédie « Je sais, je crois », 60). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 124 p., 300 fr.

C'est moins l'ouvrage que la collection que nous voudrions présenter ici : 150 petits volumes de 120 p., parus sous la direction de M. Daniel-Rops, et qui contiendront « tout ce qu'un catholique peut désirer connaître sur n'importe quel sujet où sa religion est impliquée ». On trouvera dans la liste des « Livres reçus » (v. plus loin, 3e p. couverture), ceux de ces ouvrages qui ont déjà paru.

IMPRIMATUR
P. Blaimont, *Vic. Gen.*
Namurci, 15 sept. 1956.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*

IRÉNIKON

Tome XXVII 4me trimestre 1956

Éditorial.

L'article qu'on va lire dans les pages suivantes sur « La Communauté d'Iona » expose l'une des tentatives les plus originales qui soient de revalorisation du christianisme social. Cette tentative s'est produite au sein de l'Église presbytérienne d'Écosse au cours de ces dernières années. Sa valeur unioniste n'échappera à personne. De plus, il est curieux de constater comment l'île d'Iona, qui fut si célèbre dans l'histoire du monachisme celtique et de l'ancien christianisme de ces régions, est redevenue aujourd'hui un endroit où « la prière et le travail » sont à nouveau intimement associés. Mais il ne s'agit plus d'un travail monastique proprement dit, ni de la psalmodie ininterrompue à la manière des anciens ascètes. C'est le travail de l'ouvrier qui est ici en jeu, le problème moderne du travail dans toute son ampleur, et c'est de la vie de prière de l'homme vivant dans le monde, de ses relations avec Dieu, comme besoin fondamental de son existence, qu'il est question.

Cette extension de ces deux grandes fonctions organiques de la vie humaine vue dans sa profondeur et ainsi élevée à l'état de préoccupations constantes d'une communauté de travailleurs priants, est un des fruits les meilleurs du renouveau religieux contemporain. Elle intéressera au suprême degré ceux de nos lecteurs qui se passionnent pour les problèmes sociaux, et qui vibrent à toutes les expériences qu'ils suscitent.

En outre, chacun pourra voir comment, issues d'un protestantisme intégriste, ces idées évoluent vers des formes communautaires de plus en plus précises, dans ce milieu, jusqu'ici pourtant assez fermé, du presbytérianisme. La vie fraternelle y apparaît comme la plus authentiquement chrétienne, la liturgie et le culte reprennent peu à peu, suivant des formes du passé renouvelées par le présent, et tout conspire vers une transformation bienfaisante des valeurs religieuses.

Enfin, la parenté entre les inquiétudes fondamentales qui ont été à la base du mouvement d'Iona et celles de nos pasteurs est frappante. Les essais de solution ont aussi leur ressemblance, pourquoi ne pas dire « leurs mêmes déficiences » ? Avons-nous vraiment retrouvé nous-mêmes le sens profond du mystère chrétien dans nos audacieuses réalisations cultuelles ? Tout cela — il ne faut pas l'oublier — est en marche de diverses manières sans doute, mais celles-ci tendent toutes au même but, et veulent éviter des maux semblables. Il faut reconnaître ce phénomène, et y voir des prodromes encourageants pour l'avenir, à mesure que de nouvelles découvertes viendront compléter celles qu'on a faites déjà.

La Communauté d'Iona.

A quelque cinquante milles de la côte occidentale de l'Écosse, parmi le groupe des Hébrides intérieures, se trouve l'île d'Iona, petite — elle n'a que quatre milles carrés — mais riche en souvenirs. Durant quinze siècles, sa renommée a rempli le monde chrétien, et des milliers de pèlerins, venus de partout, n'ont cessé de s'y rendre. Saint Colomba n'avait-il pas dit : « C'est une bénédiction pour les yeux que d'avoir pu contempler Iona » ? Durant plus de quatre cents ans, l'île a servi de sépulture non seulement aux rois d'Écosse, mais encore à ceux de Norvège, d'Irlande et de France. Peu d'endroits de la chrétienté ont un sol aussi richement doté d'ossements de princes, de prélats et de saints.

Colomba, l'un des premiers missionnaires chrétiens d'Écosse, est à l'origine de la gloire et du renom de cette île. Elle devint le centre le plus célèbre de la chrétienté celtique, la mère de nombreux foyers monastiques d'où partirent les missionnaires pour convertir l'Écosse et le Nord de l'Angleterre, centre vers lequel, durant des siècles, la jeunesse des universités vint en foule de toutes les régions du nord. Colomba, venant d'Irlande, débarqua dans l'île d'Iona en 563. Durant trente-quatre ans, elle devait être comme le quartier général de ce chef remarquable, à la fois prince, saint et homme d'État, dont la communauté monastique unissait parfaitement l'austérité du travail des mains à la vie de prière. C'est de là que Colomba entreprit de fonder quelque cinquante-trois églises, dispersées à travers toute l'Écosse. D'aucuns pensent même que ce chiffre s'éleva jusqu'à la centaine. Colomba mourut le 9 juin 597, au milieu de ses frères, devant l'autel de son église, ayant joui, de son vivant déjà, du renom de la sainteté.

Depuis l'époque de Colomba, l'île d'Iona a passé par bien des vicissitudes. Ravagée une première fois au VIIIe siècle par les

Vikings, elle le fut encore par les Danois. Les ruines du monastère et de l'église furent relevées par la sainte reine Marguerite d'Écosse en 1074. C'est alors que cessa la liturgie celtique, l'Église de cette région ayant suivi depuis les observances romaines. Les religieux de l'Ordre de St-Augustin occupèrent à ce moment l'abbaye. Durant de nombreuses années, les îles dont faisait partie Iona dépendirent de la primatie de l'archevêque de Trondheim, et, pendant cette période, le monastère et l'église retombèrent dans le délabrement. Mais au XIIIe siècle, la réacquisition des îles par la couronne écossaise, marqua un complet renouveau de la vie monastique : les bénédictins rentrèrent à Iona, et en eurent la charge spirituelle jusqu'à la destruction de la vie religieuse en Écosse, lors de la Réforme du XVIe siècle. A partir de 1561, une prophétie de Colomba sembla se réaliser : le saint avait prédit en effet la désolation des îles dans les termes suivants : « Dans l'Iona de mon cœur, dans l'Iona de mes désirs, on entendra, au lieu de la voix des moines, le mugissement du bétail ». Cette désolation se prolongea jusqu'en 1899, date à laquelle le duc d'Argyll offrit l'abbaye à l'Église d'Écosse. Grâce à une souscription publique, les bâtiments de l'église purent être entièrement restaurés entre 1902 et 1910.

Sur cet arrière-fond historique nous allons maintenant décrire et analyser l'un des mouvements les plus significatifs qui aient marqué la vie de l'Église presbytérienne d'Écosse durant la décade écoulée. L'île d'Iona est en effet devenue aujourd'hui le centre d'un nouveau mouvement missionnaire, inspiré et dirigé par un ministre de l'Église d'Écosse, le Rév. Dr. George F. MacLeod.

I. Origine du Mouvement.

L'actuelle communauté d'Iona n'est pas un ordre religieux au sens catholique du mot, et n'a pas non plus la moindre ressemblance avec ce renouveau de vie monastique qui est une des caractéristiques si encourageantes du protestantisme contemporain en France et en Suisse. Elle est une simple association de ministres et de laïcs, mariés ou célibataires qui, tout en continuant à exercer leur profession, s'efforcent de découvrir ensemble

un sens plus profond de la « communauté chrétienne » pour le monde d'aujourd'hui. En été, ses membres vivent sur l'île d'Iona, où ils travaillent à la reconstruction du monastère en ruine, et, par des échanges de vue et une vie en commun, recherchent le sens véritable d'une coopération entre des hommes aux conceptions et intérêts différents. Le reste de l'année, qui constitue évidemment la plus grande partie de leur temps, ils travaillent à leurs occupations normales en Écosse même, spécialement dans les grandes paroisses industrielles des Lowlands centraux, et dans les nouveaux quartiers qui se développent comme des champignons autour de toutes les grandes villes du pays, chacun de ces districts présentant son propre type de problème. C'est là qu'ils cherchent à mettre à profit ce qu'ils ont appris dans l'île d'Iona, appliquant aux diverses situations du monde actuel et à la manière de vivre d'aujourd'hui, une même vie de piété, une même discipline économique et un travail régulier.

La communauté d'Iona a débuté en 1938. Elle est sortie des expériences du Dr. MacLeod qui était précisément ministre de paroisse dans l'un des districts industriels d'Écosse, à savoir dans la zone de construction navale de Clydeside, la plus touchée par la crise économique des années 1930 et suivantes. C'est là que, dans une paroisse de Glasgow, il eut la révélation très nette de l'insuffisance flagrante, pour la pénétration du christianisme au sein des masses, des méthodes pastorales couramment reçues. Il était, croyait-il, plus que jamais nécessaire aux pasteurs de trouver de nouvelles voies pour aller au devant des besoins urgents de l'humanité, s'ils voulaient redonner à l'ensemble de la vie religieuse cet intérêt qu'elle avait eu jadis pour leurs pères. Prêcher le pain de vie aux hommes sans s'occuper de façon active de la satisfaction de leurs besoins physiques, était une trahison non seulement d'eux-mêmes mais également de l'Église et de son Chef. Tels étaient les termes dans lesquels le Rév. Dr. MacLeod posa le problème. Ce fut le but de la communauté que de découvrir de nouveaux moyens pour combler l'abîme qui, sans conteste, séparait et continue de séparer les Écossais de leur Église. Un tel idéal social, pourtant si courant dans les milieux catholiques depuis le siècle dernier, fut sans aucun doute

éré comme révolutionnaire par les pasteurs et les laïcs de e d'Écosse, et suscita la critique de beaucoup d'entre a deuxième guerre mondiale vint empêcher le développe- de ce mouvement, mais ce fut un encouragement pour ses eurs que de recevoir en 1947 la bénédiction officielle de ablée générale de l'Église d'Écosse [1]. On se mit d'accord formulation suivante : « Depuis 1939, la communauté s'est considérablement développée. Elle atteint la vie et ité de l'Église en plusieurs points et ses racines sont plus des ; elle a davantage confiance en elle-même, son influence ît et se répand. En 1939, on la considérait comme une ence, aujourd'hui on peut l'appeler avantageusement ouvement ». Une des caractéristiques de ce mouvement, de tous ceux, du reste, qui manifestent de la vitalité, est pouvoir décrire ses perspectives, ses méthodes et ses idées e ou deux phrases concises. Le mouvement d'Iona est té par sa spontanéité et sa puissance d'attraction. Ses tions sont déjà remarquables, et il promet bien davantage ».

tard, en 1951, l'Assemblée générale reconnut le mouve- de manière officielle comme partie intégrante de l'Église se et « décida d'introduire la communauté d'Iona dans isation et la juridiction de l'Église en l'intégrant dans pre vie ». Un comité pour la communauté d'Iona » fut nommé, comprenant des pasteurs et des professeurs de e réformée, pour la plupart étrangers au mouvement hargés d'en constituer le corps administratif responsable l'Assemblée générale. Le mouvement reçut donc ainsi la reconnaissance officielle de ses activités de la part plus haute assemblée de l'Église presbytérienne en Écosse. qu'à présent l'ensemble de la communauté comprend un nombre d'artisans occupés à reconstruire les bâtiments nastère, qu'on espère occuper un jour durant l'été, comme

Assemblée générale a toujours été le plus haut conseil de l'Église érienne. Elle compte des représentants, pasteurs ou laïcs, nommés presbytéreries. Elle se réunit une fois par an à Édimbourg, et le ain y envoie un représentant, qui porte le titre de *The Lord High ssionner to the General Assembly*.

point de ralliement. En attendant, les membres vivent dans des baraques préfabriquées. La majorité d'entre eux sont de jeunes ministres qui viennent d'achever leur formation théologique. Pendant les trois mois d'été, ils travaillent donc dans l'île, prient et étudient en commun. Ensuite durant deux ans ils deviennent vicaires dans les paroisses des zones industrielles, et à la fin de cette formation, on les nomme à des fonctions pastorales qui dépendent généralement du *Home Mission Board* [1], ou bien à d'autres missions en rapport avec les buts de la communauté. Mais tandis qu'ils accomplissent ces diverses tâches ils continuent d'être considérés comme des membres effectifs de la communauté d'Iona. A l'heure actuelle, l'ensemble des membres s'élève à 100 dont 58 sont affectés à des charges pastorales dans les paroisses d'Écosse, 14 sont engagés dans le travail missionnaire du pays ou à l'étranger, et 13 prennent part à des cours de formation pour devenir professeurs, ou participent effectivement déjà à des œuvres d'éducation. Dans ces différentes occupations, ils cherchent à découvrir l'idéal de la vie et du témoignage chrétien selon les perspectives mêmes du travail et du culte d'Iona et chaque mois ils se réunissent pour discuter de leur travail et fortifier leur foi. Notons encore qu'il y a 147 associés, pasteurs et laïcs, 243 associées féminines et que 393 jeunes gens sont associés également à l'œuvre.

Il est intéressant de remarquer que la communauté a suivi une évolution, et qu'elle observe une règle de vie en trois points. Comme l'explique le Dr. MacLeod avec beaucoup d'insistance, cette règle ne ressemble en rien à celle d'une communauté religieuse au sens catholique du terme. Il n'y a pas de vœux, et l'observance de la règle est une affaire de conscience qui concerne chaque membre en particulier. Les trois points de la règle sont les suivants : 1º On demande à chaque membre d'observer un type de prière quotidienne qui doit inclure pour une bonne part la lecture de l'Écriture Sainte ; 2º Chaque membre n'est pas seulement responsable à l'égard de lui-même ou de sa famille pour

1. Comité de pasteurs et de laïcs nommés par l'Assemblée pour diriger et superviser l'action de l'Église d'Écosse dans les faubourgs et les nouveaux quartiers — notamment au sujet de la construction des édifices et la nomination des pasteurs.

les dépenses de ses revenus, mais est tenu de les partager avec d'autres membres de la communauté probablement dans un plus grand besoin. Il doit tenir un compte strict de ce qu'il fait de son argent et on lui inculque ainsi un esprit d'interdépendance économique et de responsabilité collective ; 3° Chaque membre doit organiser sa journée en se fixant un ordre du jour quotidien, adapté aux circonstances particulières de chacun, et auquel il devra se tenir.

II. Théologie de la communauté.

Beaucoup de ceux qui observaient avec sympathie le mouvement d'Iona constatèrent rapidement que ni ses dirigeants ni ses membres n'avaient examiné à fond les principes fondamentaux de leur expérience. On eut vite le sentiment, et à bon droit, que l'entreprise était pour une bonne part empirique. Ces dernières années cependant, il a été largement remédié à cette lacune par la publication dans le *Coracle* [1] d'un traité sur *La théologie de la communauté*, dû au Prof. John Mc Intyre, recteur du Collège St-Andrew à Sidney, lui-même professeur de théologie et l'un des premiers associés de la communauté en Écosse, actuellement *leader* des associés en Australie.

Selon cet auteur, la première nécessité pour un théologien contemporain est d'exprimer « la foi transmise aux saints une fois pour toutes » (*Jud.* 3), en des notions assimilables à l'homme d'aujourd'hui, aux manières de penser de la société contemporaine. De plus, s'inspirant des vues de Karl Barth, le Prof. Mc Intyre pense que le théologien « doit être aux *écoutes* de ce que l'Église devra dire dans la prédication de son message, dans l'administration des sacrements, dans ses activités sociales, économiques et missionnaires ». Et c'est sur la base de ce qu'il aura ainsi « entendu », qu'il construira sa théologie. Ainsi donc, la communauté d'Iona est comme un campement situé à l'arrière et qui, dépendant des communiqués du front et sachant

1. *The Coracle* est la revue de la Communauté d'Iona (Community House, Glasgow C. I. ; Cfr le n° 24, de décembre 1953).

comment la bataille se déroule, tâche de coordonner ses activités avec ce qui se passe à l'avant. L'auteur croit notamment que la notion de « communauté » doit modeler toute la pensée théologique contemporaine, et il s'en explique par deux exemples. Selon son interprétation de la doctrine réformée de la justification par la Foi, cette justification n'est pas uniquement posée par Dieu « une fois pour toutes », mais elle est un acte de Dieu dans lequel nous venons nous insérer concrètement par une obéissance confiante, dans le cadre d'une « communauté ». Pareillement, en discutant la doctrine du pardon, il s'exprime ainsi : « Bien que prenant sa racine dans la mort du Seigneur, le pardon s'applique aux situations dans lesquelles nous nous pardonnons les uns aux autres et sommes pardonnés par eux. La vérité littérale des paroles 'tout ce que vous pardonnerez sur la terre sera délié dans le ciel' et 'tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel', est pleinement reconnu par l'auteur et par sa communauté en ce que celle-ci inclut ces paroles dans la formule d'absolution qui se dit au culte du matin. La communauté est médiatrice du pardon, d'abord à l'égard du pasteur qui conduit le culte, et ensuite à l'égard d'elle-même grâce à son ministère : de cette façon, les membres pénitents de la communauté réunie se communiquent mutuellement leur pardon »[1].

Pour renforcer encore cette « théologie de la communauté », l'auteur fait sienne une théorie du Dr. Hodgson, qui voit dans la Sainte Trinité une « *societas* » où les trois Personnes divines se portent l'une vers l'autre plutôt en terme de relations communautaires que de périchorèse. Il en viendrait donc à la conception augustinienne, selon laquelle le Saint-Esprit est l'amour éternel par lequel le Père aime le Fils et le Fils le Père, l'Esprit étant le lien unissant le Père et le Fils. Ainsi, en vertu de ce principe, le Saint-Esprit est le fondement et le lien de notre union commune de chrétiens ici-bas. C'est d'une manière semblable qu'un éminent patrologue presbytérien, le prof. Burleigh de l'Université d'Édimbourg, a déclaré que Reinhod Niebuhr était le meilleur interprète de *La Cité de Dieu* de saint Augustin,

1. L'auteur dit que « les antiromanistes ont rejeté la vérité littérale et, dans ce rejet, l'interprétation erronée qu'en a faite Rome », *l. c.*, p. 4.

parce qu'il a expliqué que le saint docteur s'efforçait de faire correspondre sa doctrine aux problèmes posés par son époque. Nous ne pouvions mieux attendre, selon Burleigh, d'un théologien américain.

La question primordiale de cette « théologie de la communauté » est d'éclairer le lien qui existe entre nos relations avec Dieu et avec nos semblables et d'en tirer des conclusions. Pour l'auteur de notre traité, ce problème peut se résoudre en référence à la métaphore des « dimensions » du grand philosophe écossais A. E. Taylor, reprise récemment par l'historien Herbert Butterfield. La vie humaine est simultanément vécue sur trois plans ou dimensions, chacune parfaitement distincte et discernable des autres, et ayant les mêmes caractères [1]. Ces plans insèrent le même individu dans l'ordre naturel, social et religieux. Cette théorie implique « une nouvelle conception de nos obligations envers le monde naturel », en d'autres termes, « nos devoirs envers l'ordre naturel sont inclus dans nos devoirs envers le prochain et dans nos obligations envers Dieu ». Bien plus, l'ordre naturel est même « baptisé », pour former un jeu de relations absolument nouvelles, car il est assumé à son tour dans les dimensions « moi-toi et moi-Dieu ». Selon le Prof. Mc Intyre, cette interprétation serait en plein accord avec la doctrine de Calvin sur le *Dominium* de l'homme sur la nature.

Pour illustrer davantage cette thèse, il prend le sacrement de la Cène comme exemple : « Ce sacrement constitue, dit il, d'une façon très réaliste et imagée la théologie dimensionnelle ». Le fait de prendre ainsi la Cène comme appui de sa théorie ne prouve-t-il pas avec évidence que les presbytériens d'Écosse commencent à reconnaître à la théologie sacramentelle une plus grande importance que jadis ? (Nous reviendrons plus loin sur ce point quand nous considérerons les pratiques d'Iona). Le Dr. Mc Intyre explique notamment que « le pain et le vin, fruits du travail humain, deviennent comme les véhicules de la re-création divine de la communion avec Dieu brisée par le péché, l'avarice, l'orgueil, la haine entre les individus et les classes

1. Ces caractères sont, d'après Taylor, au nombre de quatre : compréhension, mutuelle fécondation, achèvement, dialectique.

sociales ». Il ne nie pas qu'il se rende ainsi « coupable » d'un certain sacramentalisme : « Le sacramentalisme, dit-il signifie que la terre tout entière appartient au Seigneur et que l'ordre des choses créées peut en certaines circonstances devenir le véhicule et comme l'ambiance même de la révélation des préceptes divins. Cette notion de sacramentalisme ne signifie pas cependant que les deux sacrements admis par les réformés puissent être laissés de côté, ni qu'on puisse trouver Dieu n'importe où. Nous ne trouvons Dieu que lorsque lui-même nous trouve en Jésus-Christ, dans cette « communauté, qui est son Église, dans notre prochain et dans les deux sacrements ».

Pour ceux d'entre nous qu'anime l'esprit unioniste, il y a, dans ce que nous venons de dire, deux aspects qui nous paraissent particulièrement réconfortants. Tout d'abord, l'accent mis sur l'élément communautaire du Corps du Christ, sur les obligations envers le prochain et sur notre inhérence en ce dernier, est en somme l'équivalent du rôle capital accordé dans la théologie catholique à la doctrine du Corps mystique du Christ. Ensuite, le désir de mettre en valeur les sacrements — même s'il n'y en a que deux — indique bien une tendance croissante, au sein du presbytérianisme, de réaffirmer l'importance de la Table du Seigneur, que le rôle joué jusqu'ici par la prédication avait fait un peu oublier. Il y a des années que les encycliques pontificales ont attiré l'attention des catholiques sur la doctrine sociale de l'Église. Mais sachons-le bien, parmi les presbytériens d'Écosse où, durant si longtemps, le salut de l'âme individuelle a tenu la première place, et où on ne se préoccupait guère de l'amélioration des conditions sociales des ouvriers, les idées prônées par le groupe d'Iona sont apparues comme vraiment révolutionnaires.

Le chef de la communauté le Dr. MacLeod a longuement écrit sur la pratique de l'évangélisation, et ses points de vue complètent ce que nous avons développé jusqu'ici [1]. Dans un article pénétrant, où il analyse les causes de l'apathie qui existe à l'égard des églises protestantes d'Écosse de la part de la majorité

1. Cfr C. F. MACLEOD, *Evangelism : The Thesis and Practice of the Iona Community, Scotland.* Extrait du *Coracle* nº 14.

de la population, il attribue cette indifférence aux motifs suivants : *a)* La désintégration du concept de « chrétienté » ; *b)* le matérialisme de la société; *c)* la disparition de la conscience sociale au profit d'un individualisme d'isolement. Comme remède à cet état de choses, il propose que l'Église d'Écosse crée des postes ou des cellules d'action chrétienne militante, vivant sur elles-mêmes sans doute mais n'en laissant pas moins un libre accès à la population environnante, qui y trouvera toujours un large accueil, lui permettant « de toucher du bout des lèvres la coupe de la charité communautaire ». Il propose en outre que les Églises réformées trouvent, en témoignant de la vitalité collective de la communauté paroissiale, le moyen d'affirmer la souveraineté de Dieu dans le monde matériel du travail, de la politique et de la science. Il propose enfin que l'on mette à la portée de l'individu en quête de soutien, de quoi l'aider à trouver sa place dans la vie sociale de la communauté paroissiale. Ce n'est que de cette manière, dit-il, qu'on pourra lui prouver qu'il est une personne responsable, s'intégrant quelque part dans un tout, et non un individu isolé du reste.

« Nous devons édifier patiemment des cellules en vue d'une croissance organique qui, quand il plaira à Dieu, seront soudées en une chrétienté nouvelle et élargie. Et dans ce but il faut que nous aidions les individus à se connaître eux-mêmes comme cellule organique, chacun étant nécessaire pour compléter un cadre qui le dépasse, et ayant besoin de ce cadre pour se compléter lui-même ».

III. Pratique de la communauté.

Tout le travail de la communauté d'Iona — le lecteur n'aura pas manqué de s'en apercevoir — peut se ramener à un seul objet. Il s'agit simplement de défendre une théorie de la « totalité de la vie humaine et d'insister sans cesse sur la jonction du spirituel et du matériel, car ces deux éléments ne sont pas des réalités séparées, comme le croyait jadis, suivant le Dr. MacLeod, la majorité des chrétiens en Écosse. Il ne peut y avoir ici de dichotomie : les deux réalités sont inséparables. « Notre-Seigneur

dans sa personne est lui-même l'union du spirituel et du matériel (conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie). Il a été l'Agneau de Dieu, le pain de vie, la véritable vigne, il est la porte entre le ciel et la terre ». Cette idée centrale dirige et conditionne toute la pratique de la communauté. Nous allons examiner maintenant comment cela s'est traduit dans les différentes sphères des activités de la communauté, tant dans l'île d'Iona, avec son église et ses bâtiments monastiques, que sur le continent, dans les paroisses et dans l'action sociale et politique.

Ceux qui font partie de la communauté d'Iona sont très attentifs à la valeur sacramentelle de la vie chrétienne. Les membres n'ont pas d'office à réciter au chœur, et ceux d'entre eux qui œuvrent dans les paroisses sont laissés libres d'improviser leur dévotion privée. Cependant dans le culte public qui se fait à Iona il y a deux points dont il faut dire un mot ici, et qui sont pour nous d'un intérêt spécial. Tout d'abord, on est revenu, dans l'abbaye et les paroisses qui s'en inspirent, à la célébration hebdomadaire de la sainte communion. Pour le Dr. MacLeod, cela est en accord avec la pratique de l'Écriture et avec les intentions des Réformateurs écossais du XVIe siècle [1]. On a toujours admis, dans la tradition de cette Église, que le sacrement est un signe extérieur et visible d'une grâce interne et spirituelle, et qu'il est une relation manifeste entre le matériel et le spirituel, entre le pain et le vin d'une part et la présence du Seigneur de l'autre.

C'est dans l'acte même de la communion que se manifeste la présence réelle du Seigneur à la Sainte Cène. Un théologien écossais, le Dr. Milligan, déclare que « si l'on veut que l'acte de communion soit la réception du Seigneur Jésus-Christ dans nos vies en nous apportant notre nourriture et en nous faisant croître dans sa ressemblance, il nous faut croire qu'il est réelle-

1. La mentalité des réformateurs presbytériens ne paraît pas avoir été très claire sur ce point. Mais il semble qu'on puisse en trouver quelques témoignages dans le *Book of Common Order* de Knox, appelé originairement *The Form of Prayers* (traduit de l'ouvrage de l'ouvrage de Calvin *La forme des Prières*). Il fut remplacé plus tard (1644) par le *Westminster Directory*, cfr W. D. MAXWELL, *The Book of Common Prayer and the Worship of the Non-Anglican Churches*, Oxford, 1950.

ment présent avec nous à la Table sainte. Les paroles *Ceci est mon Corps, ceci est le Nouveau Testament en mon Sang*, sont les paroles mêmes du Christ, et elles ne signifient rien si elles ne veulent dire que par le pain et le vin que nous recevons, sa présence réelle est communiquée à *l'âme croyante* » (c'est nous qui soulignons). Cette doctrine évite l'idée catholique et est conforme au petit Catéchisme presbytérien. La Cène du Seigneur est un sacrement dans lequel, en donnant et en recevant le pain et le vin suivant l'ordre du Christ, sa mort est annoncée ; et ceux qui les reçoivent dignement sont rendus, non pas selon une manière corporelle et charnelle mais *par la foi*, participants de son corps et de son sang avec tous les bienfaits qui en découlent, pour être une nourriture spirituelle et une croissance dans la grâce. Mais, il est intéressant de le noter, c'est quelque chose de plus qu'une simple commémoraison ou un pur « réceptionisme » qui est envisagé ici. Au cours du culte eucharistique, chacun apporte du pain ordinaire à présenter en même temps que les éléments sacrés. Ce pain est bénit durant le service et les communiants l'emportent chez eux pour leur repas. Ceci, comme nous le savons, a un peu son équivalent dans les rites orientaux, et se rencontrait aussi sans aucun doute dans l'ancienne liturgie celtique. La restauration de cette cérémonie n'a nullement pour but de revenir au caractère primitif du rite celte lui-même, ce qui serait déjà un retour à une liturgie pleinement catholique, quoique non romaine [1]. Ce n'est qu'un essai partiel de restauration d'un ancien usage, qui caractérise très clairement l'objectif principal des activités d'Iona.

Le rétablissement de la Sainte Cène à une place plus centrale dans la vie du presbytérianisme est un des soucis majeurs des membres qui travaillent dans les paroisses. Mais l'on veut surtout souligner par ce rite le caractère organique de la vie sacramentelle, plutôt que relever en lui l'élément ecclésiastique. De fait, on trouvera à peine une paroisse où la fréquence des

1. Pour le rite celtique cfr *The Catholic Encyclopedia*, t. III (article de H. Jenner). La seule survivance de cette liturgie est contenue dans le *Stowe Missal*, deux éd. : *Tr. R. I. A.* (Éd. B. MacCarthy), et *Henry Bradshaw Society*, 2 vol. (Éd. F. A. Warren).

sacrements n'ait pas été augmentée. Seule une communauté suffisamment vivante pour s'exprimer plus collectivement, pourra arriver ainsi à intensifier la pratique religieuse.

Cette restauration de l'aspect sacramentel de la vie chrétienne est, on le comprend, d'une grande importance. Cependant la communauté n'est pas encore parvenue à intégrer sa vie de prière dans le cadre de la liturgie, à part le rétablissement de l'année chrétienne et des différentes saisons du calendrier. Ont été remis en valeur : l'Avent, la Noël — durant des siècles cette fête n'avait pas été observée par les presbytériens —, l'Épiphanie, le Carême, le Temps pascal et la Pentecôte. Évidemment la vie de saint Colomba est à l'honneur, mais le saint n'est pas commémoré dans le sens où l'entendrait la liturgie romaine. Sur l'île même, le sanctuaire colombanien a été bien restauré, et c'est une joie que de le constater. Parmi les souvenirs historiques de l'Abbaye, il est en première place. Mais l'élément le plus caractéristique de la prière quotidienne à Iona est la lecture méditée de la Bible. On y professe qu'aucun pasteur ne peut aider son troupeau dans sa vie spirituelle s'il n'est lui-même entraîné à la prière et à la dévotion personnelle. « Notre étude de la Bible a pour but de poser un défi à nos âmes, et le temps que nous consacrons à la prière doit mettre à l'épreuve notre esprit »... « S'il y a une crise dans la vie de prière de notre peuple c'est parce qu'il y en a une aussi dans celle du clergé ». « Notre désir n'est pas d'aller chercher une méthode dans d'autres confessions, mais de trouver notre voie pour nous-mêmes ».

Voici, pour terminer cet aperçu sur la prière, le plan de la récollection du dimanche, élaboré par le fondateur lui-même : « Nous nous sommes rapidement rendu compte, a-t-il dit, de ce que, maintenir pour ce jour-là notre culte traditionnel de neuf heures du soir était une surcharge pour les participants, qui auraient eu trop de cantiques et trop de paroles. Aussi, nous nous sommes ménagé pour nous-mêmes en cette fin de dimanche une récollection à une heure plus tardive, sans lecture, ni cantique, ni prières vocales. Exercice qui fait penser un peu au culte des *Quakers*. Ces deux dernières années, cette réunion fut très suivie. Il est impressionnant d'entrer ainsi le soir dans une

église où un seul cierge est en train de brûler, et où une centaine de personnes sont toutes réunies dans le silence, dans une sorte de relâche physique et une attente de l'esprit. Mais un silence sans aliment peut facilement devenir un vide complet, un affectation et même un danger. On ne peut nier pourtant qu'un solide esprit de contemplation ne soit en train de devenir l'apanage du grand nombre, et non plus seulement le bien d'une minorite».

Un des moyens les plus significatifs pour réaliser « la plénitude de la personne humaine » a été d'instituer un « ministère de guérison, *divine healing* » [1]. Quand Notre-Seigneur a institué ses apôtres, il ne les a pas seulement chargés de prêcher l'évangile ; il leur a aussi enjoint de guérir les malades, et l'on se rappelle les multiples occasions où ils ont usé de ce charisme. Le groupe d'Iona n'a pas voulu que cette pratique de la guérison spirituelle des malades reste le fait des « autres grandes communions » (sans doute s'agit-il de l'Église catholique et de la communion anglicane), ou de petites sectes étranges, comme la *Christian Science*, les spiritualistes, les pentecôtistes, etc. Ici encore, la raison pour laquelle cette importante fonction du ministère chrétien a été oubliée, est que « le témoignage de l'Église d'Écosse s'est concentré sur l'âme et a négligé la matière ». La communauté s'est donc mise à restaurer pour les presbytériens l'un des sacrements qui avaient été délaissés, quoique le terme de sacrement ne soit pas employé ici. Il est remarquable que le ministère de la guérison soit repris précisément sur l'île d'Iona, que le *leader* s'est plu à appeler le « Lourdes » écossais. Pendant des siècles avant la Réforme, en effet, les foules venaient à Iona, dans le sanctuaire de saint Colomba, pour obtenir des guérisons miraculeuses, et aujourd'hui, la communauté a conscience de continuer cette mission. C'est pourquoi chaque mercredi de l'année, soit à l'abbaye même soit dans la chapelle d'Iona à Glasgow, les membres célèbrent un service de guérison et d'intercession. Les noms des malades sont envoyés par des amis

1. En 1954, l'Assemblée générale a reçu un rapport sur ce sujet de la part des presbytéreries. Ce document faisait une place considérable à l'histoire du sacrement d'Extrême-Onction dans l'Église catholique. Nous avons eu le privilège de donner quelques conseils et de faire des suggestions à ce sujet à la presbytérerie locale.

ou des associés, mais aucun nom n'est maintenu sur la liste à moins que la demande n'en soit faite une nouvelle fois. Les membres font ainsi quotidiennement une intercession pour l'un ou l'autre portés sur cette liste. En plus, il y a des groupes d'intercesseurs qui prient chaque jour chez eux aux intentions demandées. On recueille ainsi chaque année plus d'un millier de prières à dire pour les malades. Outre l'intercession, on pratique encore l'imposition des mains. C'est après la visite du pasteur Godfrey Mowatt, auquel on attribue des dons charismatiques, qu'à commencé à Iona ce genre de ministère. Il n'est cependant pas considéré comme résidant dans un individu, bien qu'il puisse en être ainsi, puisque le charisme de guérisons est énuméré dans la liste de saint Paul. Il est la conséquence du caractère corporatif de la communauté. Si quelqu'un possède un don manifeste, on peut évidemment le mettre à profit, mais la découverte de ce bienfait spirituel est considéré comme la réapparition d'une fonction normale du ministère paroissial. La grâce reçue à l'ordination s'appliquerait non seulement aux deux sacrements, mais encore au pouvoir de « bénir le peuple ». Mais, quoique conféré par l'ordination, ce pouvoir est cependant toujours exercé dans la communauté. Ainsi donc la pratique de la guérison spirituelle s'est répandue dans l'Église d'Écosse, bien qu'il n'y ait guère qu'un ou deux pasteurs dotés du charisme proprement dit, et qui soient vraiment actifs dans ce ministère. Plusieurs guérisons ont été authentiquement rapportées.

Un certain nombre de ministres de l'Église d'Écosse croient que la Réforme n'a pas aboli le « sacrement » de pénitence, mais qu'« on est revenu à la pratique scripturaire de la confession à tout le groupe, lequel a finalement été identifié avec la *Kirk Session* »[1]. De fait, on trouverait difficilement cette pratique dans l'Église écossaise à l'heure actuelle. Mais les maladies, et spécialement les troubles psychologiques, ont suscité de la part des membres du groupe d'Iona, envers les âmes affligées, un inté-

1. La *Kirk Session* est responsable de la marche d'une Église paroissiale. Elle comprend le pasteur et les anciens (laïcs ordonnés). Cfr *The Records of the Kirk Session of St. Andrew's*, publiés par la *Scottish History Society*, où on trouvera des détails sur les causes et les jugements pour des offenses graves, à l'époque qui suivit immédiatement la Réforme.

rêt spécial. Il en est résulté, au sein de la communauté elle-même, une forme de confession avec insistance particulière sur la nature collective du pardon. D'autre part, le rejet de toute confession auriculaire qui serait conforme à l'usage catholique a peut-être conduit beaucoup trop de fidèles vers des psychiatres parfois peu recommandables. Ce dernier point n'a pas été sans alarmer les milieux d'Iona qui cherchent en ce moment à réaliser une double synthèse entre 1° la pratique romaine d'avant la Réforme et les principes de la réforme elle-même, et 2° le ministère de la guérison et celui du pardon.

IV. Aspects politiques et sociaux.

La présence de laïcs artisans comme membres de la communauté sur l'île n'a pas seulement un but pratique, comme serait celui de la reconstruction. On veut aussi par leur participation au *Fellowship*, permettre aux universitaires de prendre un contact direct avec les attitudes et la mentalité des travailleurs, auxquels ils sont involontairement étrangers en raison de leur formation académique. « Si nous nous suffisions à nous-mêmes et si nous n'avions rien d'autre à faire que de lire et discuter davantage, l'île ne serait plus un laboratoire de vie commune, mais un cloître pour la contemplation, c'est-à-dire la négation même de notre thèse ». Les contacts avec leurs collègues ouvriers amènent naturellement les étudiants à discuter les problèmes plus larges du travail, des syndicats, de la morale du salaire garanti etc. La vie communautaire devient donc, à de multiples points de vue, le cadre dans lequel les relations entre le spirituel et le matériel sont passées au crible. On en est arrivé aux conclusions suivantes. Puisque la masse du prolétariat a surtout le souci du pain quotidien et de sa distribution équitable dans le monde, les hommes ne sont confrontés qu'avec deux alternatives : ou bien une dictature qui prenne soin de la répartition totale de la richesse, ou bien une nouvelle conviction spirituelle de la part de tous. Des considérations de cette nature ont mené automatiquement à réfléchir sur le culte et la religion.

Le principal centre de l'action politique est la maison d'Iona

sur les bords de la Clyde, dans le cœur même de la partie industrielle de Glasgow. Ce centre ne se présente pas seulement comme le cadre habituel des clubs de jeunesse et des groupes de discussion ; il est aussi pour ainsi dire le centre nerveux de l'expérience même du groupe dans sa façon totale de comprendre la vie, l'endroit où est tenté le plus sérieux effort pour intégrer dans une même unité travail salarié et religion. L'adhésion à un parti politique quelconque pour les chrétiens est fortement déconseillée. On sait qu'en Grande Bretagne il n'y a pas de parti politique spécifiquement chrétien. Des deux grands partis traditionnels, conservateur et socialiste, ce dernier possède cependant depuis de longues années une base religieuse qui fait défaut à son correspondant sur le continent, largement inspiré par le marxisme. Aux chrétiens de faire pénétrer dans leurs partis respectifs un idéal imprégné de leur religion, et d'opérer ainsi une révolution des idées dans leur milieu politique.

En ce qui concerne la vie sociale et politique dans la ville même de Glasgow, les deux obstacles à une vie communautaire chrétienne plus complète seraient précisément le parti communiste et, chose curieuse, l'Église romaine. Mais si nous comprenons bien la situation, il s'agit plutôt dans ce dernier cas de l'incompréhension des buts d'une action catholique assez puissante, dans une ville qui possède une des fractions les importantes de cette confession religieuse. L'étendue des efforts de la communauté dans ce domaine est révélée par le nombre et la variété de ses publications [1]. Nous donnons ci-dessous quelques exemples qui montreront l'universalité de l'intérêt des membres du groupe d'Iona relativement aux problèmes sociaux et industriels contemporains.

La communauté soutient une ligue des travailleurs chrétiens, volontairement inspirée du programme de la J.O.C. en Belgique et en France, idéal qui, nous sommes heureux de le dire, a été adapté aux conceptions et aux points de vue de l'Église d'Écosse par un pasteur d'Édimbourg, John Sommers. Ces idées ont été

1. *Christmas and the Atomic Bomb ; What is Christian Marriage ? Can you be a Christian and a Communist ? The Christian and Politics ; In Heaven's Name — Politics.*

étendues aux paroisses qui dépendent du groupe d'Iona, grâce à la diligence d'un de ses membres, George Wilkie.

Les deux moyens de la formation pour la jeunesse sont d'une part l'étude de la Bible, le témoignage chrétien dans le travail et la vie politique, et d'autre part le culte dans la chapelle de la maison et dans les églises paroissiales.

V. Travail œcuménique de la communauté.

Il ne sera pas sans intérêt, pour des lecteurs d'une revue consacrée à l'unionisme, de savoir que la communauté d'Iona s'intéresse effectivement, dans une certaine mesure du moins, aux divisions désastreuses qui séparent les chrétiens d'aujourd'hui et tâche d'y porter remède. La maison de la communauté, à Iona même, a déjà servi de lieu de réunion à des participants, pasteurs ou laïcs, venus des autres Églises réformées d'Angleterre ou d'Écosse. De nombreux ecclésiastiques de la communion anglicane y ont séjourné comme hôtes, et beaucoup parmi eux ont pris un intérêt très vif au mouvement, et ont participé de temps en temps à des discussions. Un laïc éminent, philosophe et membre de l'Église épiscopalienne d'Écosse, fut très impressionné par sa visite et fit pour une revue annuelle un article sur la communauté. L'année dernière plusieurs prêtres de l'Église russe orthodoxe, en visite en Angleterre, vinrent à Iona et les presbytériens comme les Orthodoxes en retirèrent de l'édification. Il faut remarquer que l'église abbatiale elle-même n'est pas la propriété exclusive de l'Église d'Écosse, car, selon les termes du *Trust Deed* qui permit au duc d'Argyll d'en faire don à cette Église, on prévoit que n'importe quelle dénomination chrétienne peut la demander et l'obtenir pour la célébration de ses offices. Selon les paroles du Dr. MacLeod, l'église d'Iona est la seule en Écosse où aucun chrétien ne soit hôte, mais où tous peuvent prétendre être chez eux. Dans une récente émission radiophonique venue d'Iona à l'occasion de la visite de la reine Élisabeth, le *leader* a souligné la gravité du péché de la désunion parmi les chrétiens, et a fait un appel à l'action et aux prières en vue de la guérison de ces déchirures.

Il ne sera pas inopportun de terminer ces lignes sur la nature et le travail de la communauté d'Iona, en citant les paroles d'un des dirigeants d'une des Églises libres d'Angleterre, dans un message récent radiodiffusé : « Tout se tient dans le mouvement d'Iona : la restauration des anciennes ruines, l'association du travail intellectuel et manuel, l'apport du pain commun à l'église, les filets de pêche autour de la Sainte Table (à Camus), les prières directes, la volonté de ne séparer ni la politique, ni l'artisanat, ni l'économie, ni le théâtre, ni la religion familiale, la sainte indignation de voir son Église devenue, dans une mesure considérable, une sorte de coterie en dehors de la vie, une « affaire de dimanche », un fragment séparé et autonome de la vie nationale » (Dr. Nathaniel Micklem).

James Douglas
Prestwick, Écosse.

La Confession d'Augsbourg et Byzance au XVIe siècle.

La traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg* qui, en 1555, avait été envoyée de la part de Mélanchton, par l'intermédiaire du diacre Démétrios, au patriarche de Constantinople Joasaph sans l'atteindre, parut un peu plus tard sous une double forme [1]. Une première édition fut imprimée en 1559 chez Johannes Oporinus à Bâle. Elle comporte 74 pages in-8°, et contient uniquement le texte grec avec une préface latine. Quelques exemplaires en furent transmis au nom des théologiens de Tubingue (Jacobus Andreae, chancelier de l'Université, et l'humaniste célèbre Martin Crusius), par Étienne Gerlach, prédicateur de l'ambassadeur impérial auprès de la Porte, David von Ungnad, au patriarche Jérémie II et à quelques autres théologiens éminents de l'Église byzantine.

Les manifestations des catholiques à Constantinople, qui voyaient leurs tentatives unionistes menacées par cette intervention de la Réforme à Byzance, stimulèrent les théologiens de Tubingue à publier en entier les Actes de leurs négociations. C'est ainsi que parurent en 1584 les *Acta et Scripta theologorum Wirtembergensium.* Ils contiennent dix pièces. Tout d'abord une préface qui traite des manifestations catholiques, puis deux lettres relatives à la *Confession d'Augsbourg*, lettres adressées par Jacob Andreae et Martin Crusius au patriarche de Constantinople, ensuite la traduction grecque elle-même, qui reproduit littéralement l'édition de 1559, mais à laquelle est adjoint un texte latin, et enfin la correspondance dogmatique avec le patriarche sur la doctrine de la *Confession.*

La traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg* dont

1. Cfr *Irénikon*, 1956, n° 1, p. 176. — Pour les citations et les références de cet article, cfr *Ibid.*, p. 167, n. 1.

Mélanchton avait voulu faire la base de ses négociations théologiques avec Byzance, et qui, de fait, servit quinze ans plus tard à des discussions beaucoup plus actives, est à plusieurs égards un mystère. Celui-ci ne peut être éclairci que grâce à une interprétation philologique précise et à une comparaison des textes. Ce qui frappe en premier lieu, en effet, c'est que la traduction ne parut pas sous le nom de Mélanchton, mais sous celui d'un médecin saxon, Paulus Dolscius, de Plauen, un laïc par conséquent. C'est également à un laïc, le Dr. Melchior Kling, juriste saxon, que l'œuvre est dédiée. Elle fait donc figure d'un travail de laïcs. De plus, la préface latine s'efforce d'en voiler le but. A l'en croire, il ne s'agirait que de la promotion des études grecques parmi les érudits d'Allemagne. La formation humaniste y apparaît comme faisant partie intégrante de l'authentique proclamation de la parole de Dieu et de la pure doctrine. La linguistique humaniste est la continuation et la garantie du miracle de la Pentecôte. La connaissance des langues sacrées dans lesquelles l'Écriture a été rédigée, et surtout du grec néotestamentaire, est si nécessaire à la proclamation de l'Évangile que la *Confession d'Augsbourg* doit elle aussi être traduite en grec, afin de servir d'instrument pour la prédication. Le grec et l'hébreu sont les langes qui ont enveloppé l'Enfant Jésus. La pure doctrine doit être sans cesse transmise à partir du texte original. Tout fléchissement dans la culture des langues sacrées signifie un fléchissement dans la pureté du message, et partant de la chrétienté évangélique. La traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg* doit donc montrer la conformité de ses doctrines avec l'enseignement de l'Écriture, même au simple point de vue linguistique. C'est ce souci pédagogique que la préface considère comme le seul motif qui justifie cette traduction. A propos du style et des procédés qui y sont utilisés, l'auteur note qu'il n'a fait usage que de mots grecs très courants, son but n'ayant été que de fournir une traduction très simple — *simplicissime eam reddidi*. Il ne veut être qu'un interprète discret, n'ajoutant rien au texte lui-même — *nihil de suo addens*. Envisagée sous cet angle, la traduction ne veut donc être qu'une contribution à la diffusion du grec. Le but n'en est qu'humaniste

et pédagogique. Les usagers en devront être les pasteurs, les professeurs, les étudiants et d'autres personnes s'intéressant aux études.

* * *

En fait, la traduction laisse une tout autre impression. Le texte grec de la *Confession* n'est pas, comme le prétend la préface, une traduction simple et fidèle, discrète et littérale du texte allemand, mais une nouvelle rédaction avec un très grand nombre de changements et d'additions. On n'y retrouve presque plus une seule expression de la formulation primitive des articles principaux sur la justification et les bonnes œuvres, mais une interprétation. Qui plus est, la traduction ne se tient pas au texte approuvé, mais elle est basée sur une version latine considérablement amplifiée et revisée, en fonction d'une traduction destinée à des Grecs. Ces amplifications dépassent de loin en étendue toutes les modifications de détail que Mélanchton lui-même avait introduites dans les dernières éditions latines. Cela prouve que le texte n'était pas destiné à des luthériens allemands auxquels on aurait voulu offrir le contenu idéologique de l'œuvre au moyen d'une traduction grecque, mais à des fidèles de l'Église grecque pour qui les points de vue propres à la *Confession d'Augsbourg* étaient étranges et peu familiers. Leur culture et leur piété, peu préparées aux doctrines luthériennes, exigeaient d'abord une interprétation laborieuse et une formulation nouvelle. Ce n'est qu'à ce prix qu'ils pourraient se faire une idée des préoccupations essentielles de la Réforme. Le contenu même de la traduction est en désaccord complet avec chaque ligne de la préface, qui paraissait cependant avec cette traduction pour la première fois. Il est clair que cette préface, ainsi que le nom supposé du traducteur n'ont été ajoutés qu'après coup. Le texte grec révèle un théologien évangélique, travaillant librement sur le contenu de l'ouvrage pour rendre celui-ci intelligible à des orthodoxes. Il n'est pas douteux qu'il n'ait profité de l'aide d'un orthodoxe versé lui-même dans le langage théologique et surtout liturgique de son Église.

Voyons maintenant le texte lui-même et appliquons-nous tout d'abord au texte latin qui a servi de base. Ce texte latin

suit en de très longs passages l'ancienne édition *Variata* in-8o préparée par Mélanchton lui-même et éditée à Wittemberg en 1531. Elle présente cependant en des endroits importants des variantes notables et des amplifications. Ces variantes et ces amplifications ne sont pas celles que Mélanchton avait introduites dans ses éditions latines postérieures. Elles sont parfois si radicales qu'elles ne laissent plus subsister le texte original des articles, mais représentent, des doctrines majeures de la *Confession*, une formulation toute nouvelle. De plus, à l'occasion, à côté et en supplément du texte reçu, il est fait appel au texte allemand de l'édition in-8o de Wittemberg en 1530. En outre, certains passages vont bien au-delà du texte revisé, comme du texte officiel allemand, et revêtent eux aussi des amplifications. Celles-ci sont ou bien des transpositions complètes de la pensée ou des additions qui ne tiennent aucun compte de l'allemand ou du latin. Il s'agit donc bien d'une version dont la préoccupation majeure était d'interpréter la *Confession* pour des Grecs orthodoxes, motif qui a non seulement influé sur un remaniement du texte de base, mais a encore fait abandonner celui-ci lorsque le besoin s'en faisait sentir.

Considérons maintenant dans le détail la traduction grecque. Notre attention se portera surtout sur les endroits où le texte grec diffère du texte latin normal. La *Confession* fait allusion plusieurs fois à des papes ou à des hérétiques qui n'ont joué de rôle qu'en Occident et sont peu connus des Orientaux. Les allusions du texte devaient être intelligibles pour des lecteurs orthodoxes ; il fallait donc les compléter pour qu'un Grec put les comprendre. C'est ainsi qu'à la fin de l'article 12, où il est question de la condamnation des Novatiens, notion familière à des théologiens occidentaux, mais peu connue des Grecs, les deux mots *Novatianos damnant* deviennent : « Ils condamnent également les Novatiens, hérétiques qui tiennent la doctrine d'un certain Novatien jadis prêtre de l'Église de Rome, selon lequel tous ceux qui, après le baptême avaient commis un péché grave et faisaient pénitence, ne pouvaient néanmoins recevoir le pardon de leur péché », excursus qui ne figurait nulle part antérieurement. De même le terme « summiste », qui ne fait aucune diffi-

culté pour le théologien occidental, est remplacé par la périphrase : « Les théologiens mentionnés plus haut, que l'on nomme en latin summistes ». Il y a bien d'autres cas semblables, où l'on a rendu des notions, claires pour les Latins, intelligibles pour des lecteurs grecs.

Il est plus frappant encore de constater que la traduction contient beaucoup plus de termes liturgiques que le latin. Elle se meut sur le terrain de la liturgie grecque. Remarquons aussi le nombre de fois où, dans le texte grec, se trouve le mot « orthodoxe » sans qu'il ne soit exigé ni par le latin ni par l'allemand.

Le titre latin de *Confessio fidei* est rendu par l'expression grecque *'Εξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* ; de même le mot *fides* est souvent rendu par « la foi orthodoxe et salutaire » [1].

Tout ce qui a trait au culte ou au sacerdoce est exprimé en grec de manière beaucoup plus solennelle qu'en latin. La dignité sacerdotale est mise en relief par un emploi volontaire d'expressions liturgiques. Le latin parle simplement d'« *absolutio privata* » ; en grec, on dira pour le lecteur orthodoxe « la libération ou absolution des péchés par la voix du serviteur ou du ministre des mystères » [2], alors qu'en latin le prêtre n'est même pas mentionné ici. Lorsqu'on parle du mariage des prêtres, là où le latin dit tout simplement « le prêtre », le grec dit « ceux qui sont chargés chez nous du ministère et de la hiérurgie de l'Évangile » [3]. Ailleurs, le grec traduira « absolution du prêtre », en expliquant qu'il s'agit d'une absolution « par la bouche du serviteur du Christ et du ministre de ses mystères ». Encore : les catéchumènes sont cités avec beaucoup de solennité, alors qu'il n'en est pas question dans le texte latin ou allemand. En latin on lit : « Les nôtres exhortent... » ce qui devient en grec : « Les nôtres exhortent les catéchumènes au sujet de l'Orthodoxie chrétienne » [4]. Quand en

1. Par exemple, *Cum de nullo articulo fidei dissentiant* devient : ... *συμφρονουσῶν τῶν παρ' ἡμῖν ἐκκλησιῶν ἐν πᾶσι τῆς ὀρθοδόξου καὶ σωτηρίου πίστεως ἄρθροις τῇ καθολικῇ καὶ νεωτεροποιουσῶν οὐδέν.*

2. ... *τὴν ἀπόλυσιν ἢ ἄφεσιν αὐτῶν (τῶν ἁμαρτημάτων) διὰ τῆς φωνῆς τοῦ ὑπηρέτου ἢ οἰκονόμου τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ.*

3. ... *οἱ παρ' ἡμῖν τὴν διακονίαν καὶ ἱερουργίαν τοῦ εὐαγγελίου πεπιστευμένοι.*

4. ... *ἐνουθέτησαν οἱ ἡμέτεροι τοὺς κατηχουμένους τὴν χριστιανικὴν ὀρθοδοξίαν.*

latin on parle d'*ordinationes*, le grec porte « les ordonnances qui sont nécessaires au culte véritable et qui plaît à Dieu »[1].

Notons aussi que Marie est toujours appelée dans la traduction grecque de son titre oriental habituel « toujours vierge » *ἀειπάρθενος*, ce qui ne se trouve pas dans le latin. Le langage liturgique s'étale surtout dans les articles qui concernent les sacrements. Au lieu de la phrase latine assez terne « *cum sacramenta tractamus* », le grec porte « lorsque nous faisons usage de la communion des mystères »[2]. Pour traduire le mot *sacramentum*, on distingue avec précision entre *λειτουργία*, la célébration du sacrement, et *κοινωνία* la communion sacramentelle en général. Le latin dit de la communion sous les deux espèces : « cet usage a pour lui le précepte divin », en grec on a « le Christ lui-même a ordonné cette communion, *κοινωνία*, et a ordonné à tous les chrétiens d'user de ce mode »[3]. Parallèlement, la traduction de « *qui utuntur sacramento* » est rendue par « ceux qui sont dans la communion du mystère »[4].

Il faut noter aussi la traduction de l'article concernant le monachisme. On y trouve toute une série d'expressions techniques propres au monachisme oriental, qui manquent dans le latin ou n'y ont qu'une vague allusion. « Célibat » est traduit par « garde de la virginité »[5]. La virginité elle-même est définie « le rare don de continence, accordé par Dieu »[6]. Les moines, *monachi*, deviennent « ceux qui mènent la vie d'anachorète ou d'ermite »[7]. Les observances monastiques sont traduites par *θεσμοθεσίαι*. En parlant de la vie monastique, le latin dit « un grand nombre sont tombés par erreur dans ce genre de vie » tandis que le grec déclare « un grand nombre sont tombés par

1. *Ordinationes institutae tamquam necessariae* : τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐντάλματα ὡς ἀναγκαῖα πρὸς τὴν ἀληθῆ καὶ θεάρεστον θρησκείαν... διατεταγμένα.

2. χρωμένοις τῇ τῶν μυστηρίων κοινωνίᾳ.

3. Ἀυτὸς ὁ Χριστὸς ὧδε τὴν κοινωνίαν διέταξε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτῇ χρῆσθαι πᾶσι τοῖς χριστιανοῖς παρήγγειλεν.

4. τοῖς κοινωνοῦσι τούτου μυστηρίου.

5. ... τοὺς ἀνεπιτηδείως ἔχοντας πρὸς φυλακὴν τῆς παρθενίας.

6. ... καὶ οὐδεὶς ἀνθρώπου οὗτινος οὖν ἔργον εἶναι λέγοι ἂν ἄνευ ἐξαιρέτου τινὸς τῆς ἐγκρατείας χαρίσματος θεοδωρήτου γε τὰ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ μεταβάλλειν.

7. ... τοὺς μονήρη καὶ ἔρημον ἀνθρώπων βίον διάγοντας, μοναχοὶ δηλονότι.

erreur dans la vie des ermites et des anachorètes, et dans la vie de solitude »[1]. On emploie donc ici une série d'expressions techniques, comme « vie des ermites et des anachorètes et de ceux qui sont sans patrie ». Le terme neutre « *hoc vitae genus* » est rendu par *διὰ τὸν μοναύλιον καὶ ἀσκητικὸν καὶ καρτερικὸν βίον* et état de perfection devient *τάξις καὶ κατάστασις τῆς τελειουργίας ἢ τελειώσεως*. La vie monastique et la fuite du monde sont appelées, *ἐπιτήδευσις ἢ ἄσκησις μοναχική* et *ἀναχώρησις καὶ ἐκδημία καὶ ἐξήλυσις τοῦ κόσμου*.

* * *

Venons-en maintenant aux changements décisifs qui ont été faits à partir du texte latin lui-même en ce qui concernent l'exposé de la doctrine réformée. Remarquons tout d'abord qu'en Occident, sous l'influence de Rome, le développement religieux et dogmatique s'est accompli dans le sens d'une institution sacramentelle et pénitentielle. Luther s'en est pris au sacrement de pénitence dans sa critique de l'Église de la fin du moyen âge. C'est de sa lutte personnelle contre les conceptions courantes de la pénitence dans l'Église qu'il est arrivé à ses idées sur la justification par la foi. Le cadre pénitentiel de l'enseignement courant et la tradition paulinienne sur laquelle il reposait, l'ont amené à exprimer sa théologie sous la forme de la « justification », telle qu'elle était déjà conçue dans la tradition occidentale. Il y a inséré son idée personnelle, et cette doctrine de la justification est devenue le centre de ses démêlés dogmatiques avec l'Église romaine. De plus, le développement ultérieur et la systématisation de la doctrine fondamentale de la Réforme se sont faits sous la forme d'une mise au point de cette doctrine. Or l'Église grecque n'avait point connu ce développement, juridique, en somme, de l'ecclésiologie. L'énoncé si cher à l'Occident des rapports de l'homme avec Dieu en termes juridiques lui est resté étranger. La spéculation sur la justification, sur la satisfaction, sur l'attribution des mérites du Christ, sur l'imputation

1. ... *πολλοὶ καὶ πλάνῃ τινὶ τῷδε τῷ μονήρει καὶ ἀναχωρητικῷ καὶ ἐκδημητικῷ τοῦ κόσμου βίῳ περιέπεσον.*

de la *justitia aliena* du Christ, avaient comme correspondants les notions de rédemption, de Vie nouvelle, de Résurrection, de réintégration. La théologie de l'Orient n'a pas connu non plus cet envahissement des catégories juridiques ni cette évolution de vocabulaire qui a eu lieu chez nous sous l'influence du droit canonique. Il était donc particulièrement difficile de clarifier pour un Grec le fond même de la prédication réformée, qui se présente justement en continuité avec le cadre juridique de la justification, si éloigné des préoccupations habituelles de l'Église orthodoxe.

Il est remarquable que la doctrine de la justification n'a jamais dépassé, dans l'Orthodoxie, le cadre de ses attaches pauliniennes. De nombreux Pères grecs ont commenté les Épîtres de S. Paul, mais ils ont laissé de côté l'Épître aux Romains. Dans la somme doctrinale de S. Jean Damascène, où sont réunies les données patristiques de l'Église grecque, l'article sur la justification fait totalement défaut : le terme même n'y apparaît jamais. Pour les Grecs, la question de la justification n'était nullement une question brûlante. La traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg* ne pouvait calquer la terminologie de la Réforme et sa doctrine centrale dans une version littérale, étant donné que les Grecs n'avaient pas dans leurs catégories théologiques ce qu'il fallait pour les y faire entrer. Il fallait donc transposer, compléter, ajouter, et le traducteur l'a fait très largement. Un coup d'œil sur le passage où le texte latin qui a servi de base au grec s'écarte de sa teneur habituelle, suffit à montrer que tous ces textes visaient la justification et les notions apparentées de la foi et des œuvres. Or le traducteur grec a senti que sa langue n'avait pas de termes pour ramasser vigoureusement les brèves formules latines. Il fut obligé d'expliquer et de transposer en des périphrases des notions-clefs qui avaient cours depuis longtemps chez nous et d'en trouver d'autres plus voisines du génie grec. C'est ainsi que les formules concises de la *Confession d'Augsbourg* sur la foi, l'évangile, la justification, les bonnes œuvres, sont devenues chaque fois en grec comme autant de petits traités.

Donnons quelques exemples. L'Église romaine connaît dans sa théologie de la pénitence les œuvres surérogatoires, *opera*

supererogationis, et comprend par là les bonnes œuvres qu'on peut accomplir en plus de ce qui est exigé pour la satisfaction des péchés personnels. Cette notion, qui n'avait pas cours en grec, n'a pu être traduite telle quelle. Le traducteur écrit « ce qui est superflu des bonnes œuvres et peut être versé au bien commun de la communauté et lui être transmis »[1]. Ailleurs, on trouve de plus amples développements : « L'erreur la plus abominable, lisons-nous, et la plus contraire à l'Évangile, est celle par laquelle les prédicateurs de la justice des œuvres s'abusent eux-mêmes et abusent les autres en arguant pour eux d'une telle rectitude et perfection, et prétendent accomplir par eux-mêmes non seulement tout l'ensemble des commandements qui nous sont imposés par Dieu dans la Loi, mais encore d'autres en supplément. Cette erreur en a fait naître une autre, tout aussi épouvantable et encore plus abominable, et qui concerne la transmission et la répartition des œuvres monastiques supplémentaires. Les moines prétendent en effet qu'ils possèdent un supplément de bonnes œuvres, dont ils ont pas besoin pour acquérir la vie éternelle, qu'ils peuvent transmettre au bénéfice des autres ces œuvres superflues et supplémentaires, et par là satisfaire pour les péchés d'autrui ». On voit ici comment deux mots ont exigé une interminable périphrase pour être compris des fidèles d'une autre Église.

Il est frappant encore, pour ce qui est de la doctrine de la justification, de constater qu'il n'y a en grec aucune expression courante et reçue dans le langage pour signifier la notion de « mérite du Christ ». Le traducteur s'en tire en abandonnant purement et simplement le cadre juridique, et en rendant le mot mérite par « rédemption ». Il agit du reste ainsi presque chaque fois que ce mot se présente. On trouve également le mot mérite traduit par « la rédemption salutaire et le grand don du Christ »[2]. Ainsi donc, le cadre juridique est tout simplement abandonné, lui qui, dans la doctrine de la justification, commande la théologie des rapports entre Dieu et l'homme ; il fait place au thème de la rédemption. Cette transposition de thèmes se

1. *Τὸ κοινωνητικὸν καὶ μεταδοτικὸν τῶν ἐκ περιουσίας ἀγαθοποιημάτων.*
2. *... τῆς τοῦ Χριστοῦ σωτηρίου ἀπολυτρώσεως καὶ μεγαλοδωρίας.*

trouve tout le long de la traduction. On peut déterminer comment elle s'opère : D'une manière générale, il y a tendance à remplacer les formules juridiques de la justification par des expressions tirées de la théologie des mystères. En certains cas, l'expression latine relative à la justification est traduite par une autre empruntée au vocabulaire de la sanctification. Ainsi il est dit : « De même l'Écriture enseigne que nous sommes sanctifiés devant Dieu par la foi au Christ, à savoir quand nous croyons que les péchés nous sont remis au nom du Christ »[1]. Mais même là où dans le latin de base, les formules imposées par le texte relèvent du concept de justification, on tend à y substituer celui de réconciliation.

Autre problème difficile : celui de la traduction grecque de la doctrine occidentale du péché originel. Dans la tradition grecque, le péché est représenté comme une privation, un manque de bonté, une *στέρησις* ; la liturgie grecque le rapproche essentiellement d'une autre privation plus fondamentale : celle de la mort. Le Christ qui guérit la privation qu'est le péché est celui-là même qui a remporté sur la mort la grande victoire de la résurrection, et a apporté aux hommes le bien de l'éternelle Vie. La notion de victoire sur la mort est superposée à celle de rémission des péchés. Lorsque la mort, la privation essentielle, la négation fondamentale, est vaincue, le péché est lui aussi surmonté. Le péché et sa rémission ne sont donc pas la question qui se pose en dernier lieu à la théologie de l'Église orientale ; ces problèmes sont inclus dans ceux, plus fondamentaux, de la Mort et de la Vie, de la rénovation de la vie, de la résurrection. Aussi, pour rendre les notions et la doctrine réformées du péché originel intelligibles au lecteur orthodoxe, fallait-il transposer plutôt que traduire littéralement. Le texte concis de la rédaction primitive de la *Confession d'Augsbourg* relativement au péché originel est paraphrasé comme suit :

« Ils enseignent aussi, en conformité et en accord avec les conceptions et les doctrines des Saints Pères et tous les pieux person-

1. ... *ἔτι δὲ διδάσκει ἡ γραφὴ διὰ πίστεως εἰς Χριστὸν ἔμπροσθεν ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ ἁγιάζεσθαι, πιστεύοντας δηλονότι, ἀφίεσθαι ἡμῖν τὰ ἁμαρτημένα διὰ τὸν Χριστὸν μόνον.*

nages orthodoxes dans l'Église, que le mal et la méchanceté sont dans la nature humaine au point que tous les hommes sont coupables et participants de la damnation éternelle, en raison de la chute du protoplaste en qui tout homme est de par sa nature enfant de la colère de Dieu et soumis à la mort éternelle. Et ils enseignent également la corruption de la nature humaine depuis Adam, corruption enracinée en chacun, et qui comporte la privation et la perte de la justice, de la perfection originelle et de l'obéissance originelle, incluant la concupiscence. Cette déficience est un terrible aveuglement, une méconnaissance de Dieu, un obscurcissement et un assombrissement de l'illumination divine et de la connaissance de Dieu, qui, dans la nature humaine intègre et sans défaut, devait répandre sa clarté ; c'est également un détournement de la rectitude originelle de l'homme, c'est-à-dire une corruption de l'obéissance immuable et inflexible et de l'amour incompréhensible, sans mélange, et invincible à l'égard de Dieu, une corruption de ces vertus qui étaient imprimées par Dieu dans la nature humaine intègre, avant l'état de chute. Ils disent que cette maladie et cette malice de la nature humaine corrompue est véritablement un péché qui condamne tous les hommes, jusqu'au jour présent, à la mort, tous ceux du moins qui ne sont pas sauvés par le baptême et le Saint-Esprit » [1].

La traduction grecque manifeste de nouveau ici un curieux déplacement de valeurs par rapport au texte latin. Notons tout

1. *προσαγορεύουσι δὲ τὸ ἔμφυτον φαῦλον καὶ μοχθηρὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως συμφρονούντως καὶ ἀκολούθως τῇ τῶν ἐν ἁγίοις πατέρων καὶ πάντων τῶν ὀρθοδόξων καὶ εὐσεβῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γνώμῃ τε καὶ διδαχῇ τὸ ὑπόδικον καὶ ἔνοχον τῇ αἰωνίᾳ κατακρίσει πάντων ἀνθρώπων, διὰ τὸ τοῦ πρωτοπλάστου παράπτωμα, ἐφ' ᾧ πᾶς ἄνθρωπος τέκνον τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τῇ φύσει γεννᾶται, καὶ τῷ αἰωνίῳ θανάτῳ ὑπαίτιος καὶ ὑποχείριος. Καὶ δὴ καὶ τὴν παραφθορὰν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὴν ἀπὸ τοῦ 'Αδάμ παντί τῳ ἐμφυεῖσαν, καὶ τὴν στέρησιν ἢ τὸ ὑστέρημα τῆς ἀρχῆθεν δικαιοσύνης, καὶ ὁλοκληρίας ἢ ὑπακοῆς, καὶ τὴν ἐπιθυμίαν περιέχει· ἔστι δὲ τὸ ὑστέρημα, δεινή τις τυφλότης καὶ ἄγνοια τοῦ θεοῦ, καὶ ἀχλὺς ἢ ἐπισκότησις τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ θεογνοσίας, ἥτις τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὁλοσχερῶς καὶ ἀπταίστως ἔτι ἐχούσῃ ἐνηυδάσατ' ἂν καὶ διαστροφὴ τῆς ὀρθότητος. Τουτέστι φθορὰ τοῦ ἀμεταπτώτου καὶ διηνεκοῦς τῆς ὑπακοῆς καὶ τοῦ ἀνυποκρίτου καὶ ἀκραιφνοῦς καὶ ἀνυπερβολήτου τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ, καὶ τῶν ὁμοίων τούτοις, τῇ εἰλικρινεῖ καὶ οὔπω παραπεπτωκυίᾳ ἀνθρωπίνῃ φύσει θεόθεν ἐγκεχαραγμένων. Λέγοντες τοῦτο τὸ νόσημα ἢ κακίαν τῆς ἐφθαρμένης τῶν ἀνθρώπων φύσεως, ὄντως ἁμαρτίαν εἶναι, καταγινώσκουσαν καὶ μέχρι τοῦ παρόντος αἰώνιον θάνατον πάντων τῶν μὴ ἀναγεννηθέντων διὰ τοῦ τε βαπτίσματος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

d'abord qu'elle fait encore une fois étalage d'expressions liturgiques qui ne figurent pas dans le latin : « Adam, le protoplaste, les enfants de colère ». De plus, elle comporte des doublets tels que « privation et perte de la justice et de la perfection originelle », « aveuglement et méconnaissance de Dieu », « obscurcissement et assombrissement du rayonnement de Dieu », « intègre et sans défaut », « obéissance immuable et inflexible », « amour incompréhensible, sans mélange et invincible », « maladie et malice de la nature humaine ». Le grec remplace aussi les expressions dogmatiques du latin par des termes bibliques : *reatus* est rendu et expliqué par l'*ὑπόδικον* de *Rom.*, 3, 19, et le *ἔνοχον τῇ κρίσει* de *Matth.*, 5, 21-22. Voici encore d'autres termes bibliques : *ὑστέρημα* (*Luc*, 21, 4 : *I Cor.*, 16, 17; *II Cor.*, 8, 14) ; et ailleurs *ὁλοκληρία* (*Act.*, 3, 16) ; *ἄπταιστος* (*Jude*, 24) ; *ἀχλὺς καὶ σκότος* (*Act.*, 13, 11) ; *διαστροφή* (*Act.*, 13, 8) ; *διηνεκές* (*Hébr.*, 7, 3 ; 10, 12. 14) ; *φθορά* (*Rom.*, 8, 21 et plus souvent) ; *ἀνυπόκριτος* (de la charité) (*Rom.*, 12, 9 ; *II Cor.*, 6, 6) ; *παραπίπτω* (*Hébr.*, 6, 6).

La traduction comporte également une évolution significative de certaines conceptions latines vers des notions théologiques grecques. Au lieu de « désobéissance », le texte porte « méconnaissance de Dieu » (*ἄγνοια τοῦ θεοῦ*) donnant ainsi à la pensée un tour intellectualiste. A propos de la connaissance de Dieu elle-même, il est fait usage de termes empruntés au vocabulaire de la théologie mystique : « illumination divine » (*ἡ θεία ἔλλαμψις*) et « connaissance de Dieu » (*θεογνωσία*). Ces mutations comportent un déplacement essentiel de l'idée : la notion réformée de la corruption humaine enracinée dans la nature elle-même, est transposée dans la conception grecque du péché, comme privation en l'homme, qui par nature eût été parfait. En latin on parle d'absence, c'est-à-dire de non-possession de la lumière divine, en grec, d'un « obscurcissement de cette lumière », et plus loin d'une « déviation de la rectitude originelle » de l'homme, notion ajoutée au texte latin et à l'allemand. Là où le latin parle d'un *vitium originis*, le texte grec parle d'une maladie (*νόσημα*). Tous ces traits de détails sont l'indice d'une transposition fondamentale des notions réformées du péché dans les cadres de la théologie grecque.

Les paraphrases de l'article sur la justification sont plus caractéristiques encore. Dans l'édition *princeps*, cet article est énoncé en deux phrases. En grec, il comporte deux pages in-folio. Ce long exposé n'est pas seulement remarquable par le fait qu'il s'essaie à toute une série de transpositions, pour rendre assimilable à des Grecs les notions de la justification, mais aussi parce qu'il renonce à ramasser le contenu religieux de ces notions dans le cadre juridique de la justification, pour les enrober finalement dans un autre tour de pensée beaucoup plus voisin de la théologie grecque, c'est-à-dire dans l'idée de la résurrection et de la vie nouvelle. Dans les expressions concises de l'édition *princeps*, il n'est question que de la justification rendue possible parce que le Christ, par sa mort, a satisfait pour nos péchés. Dans le grec, on parle de la passion et de la Résurrection du Christ, par lesquelles nous sont accordées la rémission des péchés et la vie éternelle. On laisse totalement de côté l'élément essentiel de la doctrine réformée sur la justification, à savoir la notion d'imputation, et de l'attribution de la *justitia aliena* du Christ. Il n'est partout question que de grâce et de réconciliation, notions simples et susceptibles de fournir à la pensée grecque les idées les plus courantes sur le rôle du Christ. Aussi bien, le mot de « pénitence » perd-il toute la résonnance qu'il a prise dans la théologie occidentale de la satisfaction ; il possède au contraire un sens tout spirituel : celui du retournement de la conscience sous l'effet de l'illumination par la vérité divine.

* * *

Tous ces faits nous amènent à une nouvelle question que l'on aura pressentie déjà : Ne s'agit-il pas ici, beaucoup plus que d'une transposition, d'une véritable falsification de la doctrine évangélique ? On doit en chercher la réponse chez Luther.

La détermination de la théologie luthérienne selon les écrits symboliques, et en tout premier lieu celle de la justification, représente une interprétation unilatérale et partielle de la pensée de Luther de la part de ses disciples. Les écrits de jeunesse de Luther montrent clairement que la doctrine de la justification avait

encore pour lui un aspect nettement mystique, et était intimement liée à l'idée de la nouvelle naissance. Justification, vie nouvelle, résurrection avec le Christ, nouvelle créature sont, pour le jeune Luther, des expressions synonymes.

La justification est pour lui l'attribution de la justice du Christ en nous, du Christ qui a pris vie en nous par la foi ; elle est le rayonnement de la vie du Christ ressuscité en nous-mêmes. Ce n'est qu'à partir de ses démêlés avec les *Schwärmer* qui, en faisant appel à la lumière intérieure et au Christ vivant en nous, niaient la nécessité de la transmission du salut par la parole historique de l'Évangile, par le Christ de l'histoire et par les sacrements, que Luther se vit contraint de s'éloigner d'une interprétation mystique de la justification. Ce ne fut qu'alors qu'il dut souligner le caractère satisfactoire objectif de la réconciliation opérée par le Christ, et l'aspect imputatif de la justification du pécheur. Les disciples de Luther ont ensuite relevé sans cesse et de plus en plus les caractères juridiques de la justification, sans éliminer cependant complètement les éléments mystiques. Dans la théologie de la *via salutis* telle qu'elle a été développée par les luthériens orthodoxes, l'union mystique a été conservée de façon encore plus explicite, comme le plus haut degré de cette voie de salut.

Luther avait décrit lui-même son expérience majeure de la justification, et c'est ainsi que cette doctrine est devenue dans sa théologie le cadre fondamental de sa pensée. On doit reconnaître que, en comparaison avec la doctrine paulinienne, cela fait plutôt figure d'appauvrissement, car chez S. Paul le cadre de la justification n'est qu'une vue particulière, où il s'efforce d'envelopper le contenu de la révélation chrétienne. Il emploie ce cadre pour des chrétiens qui viennent du judaïsme, qui ont vécu sous la Loi, et qui ont expérimenté comme lui, dans leur propre vie et dans leur corps, la dureté des exigences de la Loi et l'impossibilité de les accomplir, des chrétiens pour qui, enfin, les rapports de Dieu avec l'homme apparaissent en première ligne comme des rapports juridiques, et pour qui l'intuition libératrice de l'évangile a tout intérêt à être représentée sous l'angle de la justification. A l'opposé, S. Paul cesse d'utiliser ce cadre dans

son message aux Grecs, pour lesquels la Loi de l'Ancien Testament ne représente nullement une réalité vivante. Il leur ouvre une perspective évangélique accessible à leur pensée imprégnée des religions à mystères, et emploie de préférence les termes de rédemption, rachat, libération, nouvelle naissance, nouvelle création, résurrection avec le Christ, vie nouvelle, illumination.

Or l'expérience de la justification faite par Luther comporte encore tous ces facteurs. La justification est, pour lui, rédemption et résurrection avec le Christ. Mais dans sa lutte contre les *Schwärmer*, les éléments juridiques se sont de plus en plus affirmés. Et ce sont avant tout ses disciples, notamment ceux de la première génération, qui ont transformé sa théologie en un cadre formel juridique, contre lequel une opposition victorieuse ne s'élèverait qu'à l'époque du piétisme.

On peut donc mesurer ici l'importance qu'aurait pu avoir pour la Réforme une discussion avec l'Église grecque. L'essai tenté par Mélanchton d'une traduction de la *Confession d'Augsbourg* montrait déjà combien il était difficile pour un théologien s'intéressant à l'Église grecque, de rendre perceptible la préoccupation majeure de la Réforme à une Église qui ne vivait pas dans le cadre juridique de la pensée occidentale. La Réforme a été, on le voit clairement, une réaction spécifique de l'Occident contre un développement particulier du christianisme où, sous l'influence du droit romain, le juridisme avait largement pénétré. La doctrine luthérienne de la justification est l'antithèse historique d'un développement du christianisme où ce juridisme a conditionné tant les rapports de l'homme avec Dieu et la rédemption du Christ que la pénitence, et même la notion d'Église comme institution. L'antithèse luthérienne n'a pas tenu compte de ce qu'existait parallèlement une forme de christianisme qui, non seulement n'avait pas connu ce développement, mais dans lequel l'interprétation mystique commandait précisément les rapports de l'homme avec Dieu, la notion de Rédemption du Christ et de pénitence, et la mission de l'Église.

Entre Mélanchton et l'Église byzantine, une vraie discussion eût été possible à ce moment-là, à partir de la notion, dans sa forme initiale, de la justification luthérienne, qui comportait précisément ces éléments mystiques si familiers à l'Église grec-

que. La traduction dont nous avons parlé n'a été théologiquement possible que parce que le traducteur savait que la doctrine de la justification comportait chez Luther tous les aspects qu'elle manifeste. Lorsque plus tard, en 1574, la *Confession d'Augsbourg* fut réellement transmise par Étienne Gerlach et que les discussions entre Jérémie II et les théologiens de Tubingue purent se dérouler, l'élément juridique avait primé à ce point, surtout dans la *Formule de Concorde*, que les discussions entre les théologiens de Tubingue et le patriarche échouèrent.

* * *

Cette constatation a une très grande importance œcuménique. Jamais une conversation œcuménique ne pourra aujourd'hui se limiter à une rencontre entre les Églises de la Réforme et le catholicisme. La Réforme est trop, en elle-même, une réaction de l'Occident contre l'Occident, postérieure au développement mystique de la théologie orientale. Pour toute conversation œcuménique, il faut se rappeler la formule de Franz Baader : *Audiatur et tertia pars*, c'est-à-dire l'Église d'Orient. Il était très difficile, à l'époque de la Réforme, en raison du malheur des temps, de faire intervenir l'Orient dans la problématique de nos luttes religieuses. Celles-ci se déroulaient dans le cadre à prédominance juridique où nous avaient amené S. Augustin et S. Anselme. Aujourd'hui que les problèmes chrétiens sont à la dimension du monde et qu'une vision universelle nous est également imposée par la marche des événements et par la politique mondiale, cela est devenu possible. Aussi bien, les discussions œcuméniques ne seront-elles effectives que si les partenaires reçoivent l'audience à laquelle ils ont droit lorsque s'affrontent les préoccupations majeures du christianisme, et si s'établit cette conversation à trois dont nous parlions tout à l'heure.

E. BENZ.

Note sur le nouveau Lectionnaire anglican de 1956[1].

L'Église d'Angleterre vient de publier un nouveau lectionnaire pour les offices du matin *(Mattins)* et du soir *(Evensong)*, qui est entré en vigueur cette année même, le 1er dimanche de l'Avent 1956. Dans l'esprit de ses auteurs, il est destiné à se substituer à bref délai aux deux lectionnaires qui ont normalement cours, celui de 1871 et surtout celui de 1922 qui a remplacé le précédent dans une très large mesure.

Le nouveau lectionnaire de 1956 a été préparé par une commission liturgique qui a tenu ses sessions sous la présidence de l'évêque de Chelmsford, le Dr. Allison. Approuvé en octobre 1955 par les Convocations, il a fait depuis l'objet de commentaires et de discussions qui ont porté surtout sur les lectures dominicales, plus directement en rapport avec la pastorale. Nous nous occuperons plus spécialement ici des lectures quotidiennes dont l'intérêt ne nous paraît pas moindre.

L'on sait que chacun des deux offices quotidiens du *Prayer Book* comporte deux leçons de l'Écriture, l'une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament. L'Ancien Testament est lu une fois et le Nouveau deux fois chaque année. Depuis la Réforme, ce lectionnaire se réglait sur l'année civile, en commençant avec la *Genèse* au 1er janvier et en se conformant, sauf rares exceptions, à l'ordre de la Bible Anglaise avec les « Apocryphes » (les deutérocanoniques) à la fin[2]. Dans le même cadre, avant

1. Cfr *The Table of Lessons*, revised by order of the Convocations of Canterbury and York, and authorized by Resolutions of Both Convocations at the Sessions of October 1955.

2. Une exception cependant : *Isaïe* était lu en novembre-décembre. Certains livres : *Lévitique*, *Chroniques*, *Cantique* étaient réduits à fort peu de chose. Quelques fêtes avaient des lectures propres. Les deutérocanoniques revenaient souvent aux fêtes de saints.

1871, le Nouveau Testament revenait trois fois, les Évangiles le matin et les Épitres le soir. Pour les offices du dimanche enfin, matin et soir, il y avait pour l'Ancien Testament un lectionnaire spécial qui suivait l'année liturgique et donnait une liste assez analogue à celles de nos matines romaines.

Le lectionnaire de 1871, encore partiellement en usage aujourd'hui, avait conservé pour les lectures de semaine cette conformité avec l'année civile, mais les péricopes ne correspondaient plus nécessairement comme auparavant aux chapitres mêmes de la Bible, étant parfois plus brèves, ou chevauchant sur deux chapitres : les livres qui étaient lus *ex integro* étaient réduits dès lors à des sélections, d'ailleurs assez copieuses. Le Nouveau Testament ne comportait plus que deux lectures annuelles, et Évangiles et Épitres alternaient chaque semestre entre le matin et le soir.

Au début de ce siècle plusieurs provinces de la Communion Anglicane avaient, sous l'influence du mouvement liturgique, abandonné le système du lectionnaire fondé sur l'année civile pour en adopter un autre en relation avec les semaines de l'année ecclésiastique. Celle-ci comportait un maximum de six semaines après l'Épiphanie et de vingt-huit semaines après la Trinité. L'Église anglicane en Angleterre suivit le mouvement et, en 1917, un comité nommé pour reviser le lectionnaire de 1871 adopta le nouveau principe et reconnut en outre la nécessité d'un lectionnaire dominical plus ample, qui s'étendrait également aux leçons du Nouveau Testament. Ce comité mit sur pied une œuvre érudite, le lectionnaire de 1922, ou *Revised lectionary* qui rompait avec le passé anglican et se rapprochait en des points importants de la tradition romaine la plus ancienne. Et le lectionnaire de 1956 ne se présente lui-même que comme une simple révision de celui de 1922. Il nous faut parler d'abord de l'ancêtre direct, le lectionnaire de 1922, en nous attachant plus spécialement à ce qui y concerne les leçons de l'Ancien Testament aux jours ordinaires.

Disons cependant d'abord un mot des lectures du Nouveau Testament. Aucune tradition ne pouvait servir de guide systématique, du moins en dehors du Temps Pascal et de la période Noël-Septuagésime, la tradition romaine ne connaissant pas, en dehors

de ces époques, de *lectio continua* du Nouveau Testament. Aussi se borna-t-on à faire se succéder dans l'année liturgique les deux séries de lectures néo-testamentaires, non sans quelques aménagements. L'une des deux lectures des Actes, la seule fixe [1], vint, conformément à la Tradition, occuper le Temps Pascal jusqu'à l'Ascension. L'une des lectures de S. Jean s'inséra vers la fin du Carême, le matin. Par contre la lecture de l'Apocalypse qui (par exception au principe civil) occupait, le soir, la 2e quinzaine de décembre en 1871, fut comprimée dans la semaine qui précède l'Avent.

Mais c'est surtout l'Ancien Testament qui est intéressant à considérer, car il offrait une suite généralement assez heureuse du point de vue de la Tradition, bien que la sélection déjà amorcée en 1871 eût continué à se rétrécir. Cette leçon de l'Ancien Testament court durant toute l'année, même durant la période Noël-Septuagésime, alors que dans l'office romain actuel on ne lit en ce temps que le Nouveau Testament. Aussi s'est-on rapproché du vieux schéma romain du VIe siècle *(Ordo XIV)* où cette même période comportait encore des leçons prophétiques de l'Ancien Testament, en combinant ce schéma pour le reste avec le système romain un peu plus récent, que nous avons encore aujourd'hui *(Ordo XIII A)* [2]. Voici l'ordre des lectures de l'Ancien Testament du lectionnaire de 1922 ; le chiffre entre parenthèses représente le nombre de semaines que dure la lecture d'un livre ou d'un groupe de livres [3] :

Avent-Épiphanie :	Isaïe.
Épiphanie-Septuagésime :	Petits prophètes (sauf Aggée et Zacharie) dans l'ordre biblique (3 à 4) ; *Jérémie* 1-20 (2) ; *Brève sélection d'Ézéchiel* (1). [NB à partir de la 3e semaine, on est dans la période mobile].
Septuagésime-Rameaux :	Genèse (4) ; Exode (3) ; Nombres (1).
Temps Pascal :	Deutéronome (3) ; Josué (1) ; Juges (1) ; Ruth (½).

1. La seconde lecture des *Actes* (variable) est en effet prévue dans les deux périodes mobiles de l'Épiphanie et des dernières semaines après la Trinité.

2. On trouvera le texte critique de l'*Ordo XIV* dans Andrieu, *Ordines Romani*, t. III, p. 39-41 ; D. Botte le fait remonter au VIe siècle avant S. Grégoire, cfr *La Maison-Dieu*, no 30, p. 67, n. 15. Le texte critique de l'*Ordo XIII A* se trouve dans Andrieu, *Ibid.*, t. II, p. 481-488.

3. Les livres indiqués en italique dans les deux tableaux sont ceux qui tombent dans les deux périodes mobiles.

Temps après la Trinité : Série historique : Samuel I et II (4 et ½) ; Rois I et II, Chron. (5). Jérémie 19-fin (exil) (2); Ézéchiel (exil) (½ sem.) ; Esdras avec Zacharie et Aggé Néhémie (2) ; Daniel et Esther (1 et ½) ; Maccabées I (1 et ½) ; Sapientiaux : Job (3) ; Prov. (2) ; Ecclésiaste (1) ; enfin dans la période mobile : *Ecclésiastique* (3) ; *Baruch, Tobie, Macc. II* (1). La dernière semaine, on lit obligatoirement le livre de la Sagesse chaque année (1).

Le lectionnaire de 1956 a profondément modifié les lectures dominicales de celui de 1922, lesquelles avaient déjà subi un remaniement dans l'entre temps *(Amended Lectionary)*, mais il a conservé pour une bonne part les leçons quotidiennes de 1922 en se bornant à certaines révisions qui ne sont pas toutes également heureuses. Signalons-les rapidement :

Le Nouveau Testament est incontestablement amélioré : l'*Apocalypse* s'étend encore plus qu'en 1871. Elle est lue intégralement durant quatre semaines : la semaine qui précède l'Avent et les trois premières de l'Avent. On a d'autre part renoncé au mélange des synoptiques en été pour la Vie publique. *Luc* et *Matthieu* ne sont d'ailleurs plus lus qu'une seule fois l'an.

Pour l'Ancien Testament : la lecture d'Isaïe est un peu réduite en raison de l'intercalation de *Ruth* aux trois derniers jours de l'année et de la non-répétition des péricopes dominicales. Les mêmes petits prophètes figurent aux premières semaines de l'Épiphanie, mais dans l'ordre chronologique. Les mêmes leçons de *Jérémie* (restauration d'Israël) occupent les deux semaines suivantes. Par contre Ézéchiel a quitté la sixième semaine après l'Épiphanie et forme un bloc de quinze jours avec les leçons de ce même prophète qui, selon le schéma de 1922, suivent *Jérémie* dans la période des semaines après la Trinité. Dans la sixième semaine après l'Épiphanie — qui revient très rarement — on a glissé certains deutérocanoniques qui occupaient la vingt-sixième semaine après la Trinité *(Baruch, Tobie, Maccabées II)*.

Il n'y a *aucun* changement dans l'ordre et le choix des lectures de Carême et du Temps Pascal. L'ordre traditionnel des semaines après la Trinité a par contre été curieusement modifié : On a d'abord *Job* et *Proverbes* et la série historique se trouve

ainsi reculée de cinq semaines. Après *Jérémie* 19-fin (exil) s'intercalent maintenant, nous l'avons dit, deux semaines d'*Ézéchiel* qui retrouve ainsi son importance ; enfin le 1er livre des *Maccabées* se trouve rejeté à la 24e semaine (mobile) après la Trinité, en tête des deutérocanoniques, après l'*Ecclésiaste* et avant l'*Ecclésiastique*. La *Sagesse* continue d'être obligatoirement lue dans la semaine avant l'Avent. On remarquera que *Macc. I* a remplacé *Ézéchiel* dans les périodes mobiles.

La distribution de 1956 est donc la suivante :

Avent-Épiphanie :	Isaïe (Ruth les trois derniers jours de l'année).
Épiphanie-Septuagésime :	Petits prophètes sauf Aggée et Zacharie (dans l'ordre chronologique) (3 à 4) ; *Jérémie* 1-20 (2) ; *Baruch, Tobie, Macc. II* (1).
Septuagésime et Temps Pascal :	pas de changement.
Temps après la Trinité :	Job (3) ; Prov. (2) ; Sam. I et II (4 et ½) ; Rois I et II, Chron. (5) ; Jér. 19-fin (exil) (2) ; Ézéchiel (2) ; Esdras (Zach. et Aggée), Néhémie (2) ; Daniel, Esther (1 et ½) ; Eccl. (1) ; *Macc. I* (1 et ½) ; *Eccli.* (2 et ½) ; Sagesse (1).

Les deux lectionnaires de 1922 et de 1956 présentent, comme on a pu le remarquer, l'avantage de suivre l'année liturgique. mais 1922 est à certains égards plus traditionnel que son rival. Des voix isolées regrettent le système civil remontant comme tel à la Réforme. D'une part, il était plus simple, et d'autre part il permettait une lecture plus complète de la Bible. En effet, la péricope du dimanche étant mobile, laissait intact en principe le cycle qu'elle venait interrompre, et les périodes mobiles consécutives à l'Épiphanie et à la Trinité, n'existant pas le *cursus* de la lecture scripturaire, n'était pas interrompu. Cependant l'ordre liturgique est tellement plus conforme à la tradition la plus ancienne que sa réintroduction en 1922 et son maintien en 1956 devraient être considérés, avec le plus grand nombre, comme un gain incontestable, et, ajouterions-nous, de portée œcuménique.

D. H. MAROT.

Chronique religieuse[1].

Église catholique. — Le message de Sa Sainteté PIE XII adressé au 77e KATHOLIKENTAG (Cologne, 29 août-2 septembre, cfr plus loin p. 432) contient une nouvelle mise en garde contre « l'illusion de la coexistence », et souligne que « l'Église catholique depuis des dizaines d'années, depuis dix ans surtout, endure l'une des plus graves et en tout cas des plus dangereuses persécutions qu'elle ait jamais subies »[2]. Il semble qu'il y ait là une réponse à certaines avances faites, en ces tout derniers temps encore, par la diplomatie soviétique ; une visite de courtoisie avait été faite, le 21 août, par M. Dmitri Podigajev, chargé d'Affaires d'U.R.S.S. en Italie, à Mgr Fietta, nonce apostolique près du Quirinal. Celui-ci n'avait pas manqué d'entretenir son visiteur de la situation grave régnant en Russie au point de vue religieux, faisant valoir surtout la nécessité d'assurer la liberté religieuse[3].

La nouvelle tactique de rapprochement, devenue nécessaire à cause de la ferme résistance morale de la population catholique opprimée en Europe centrale, a sans doute perdu de sa dangereuse efficacité par les événements tragiques qui ont attiré en fin d'octobre l'attention du monde entier sur la Hongrie.

En YOUGOSLAVIE, plusieurs ARRESTATIONS de prêtres ont eu

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *HK* octobre, p. 40 ; *DC* 30 septembre, col. 1244.
3. Cfr la déclaration de Mgr Fietta à l'Agence italienne *Ansa* au sujet de cette visite, *La Croix* 28 août 1956 (reproduit dans *DC* 30 sept., col. 1258). Le nonce ajouta encore : « On va un peu vite en faisant étalage de relations inexistantes, alors qu'il manque encore même le minimum de fondement indispensable pour quelque entente que ce soit, alors qu'il manque cette liberté à laquelle j'ai fait allusion ».

lieu après le refus du clergé de signer une protestation contre la lettre que le Pape avait adressée en juin dernier à l'Église persécutée de l'Est [1].

Nous tirons d'un article récent les informations suivantes sur les CATHOLIQUES UKRAINIENS à l'étranger [2]. Ils sont au nombre d'environ un million, avec 731 prêtres. En Ukraine occidentale, il y avait, avant la dernière guerre, 4.300.000 catholiques du rite oriental, avec 3.600 prêtres. Le nombre des prêtres pour les émigrés, étant donné la dispersion de ceux-ci, est absolument insuffisant pour pouvoir assurer une aide spirituelle efficace. Malheureusement, aucune amélioration à cette situation n'est à prévoir dans un avenir assez proche. A Rome, le grand séminaire ukrainien compte 14 séminaristes, aux États-Unis (à Washington), il y en a 14 également ainsi qu'au Canada et en Yougoslavie. Le CANADA compte quatre exarchats : WINNIPEG (64.000 fidèles, 2 évêques, 57 prêtres), TORONTO (64.000 fidèles, un évêque, 60 prêtres), EDMONTON (52.000 fidèles, un évêque, 72 prêtres), SASKATOON (35.000 fidèles, un évêque, 46 prêtres) [3]. Au BRÉSIL, on compte environ 100.000 fidèles ukrainiens, pour lesquels on a créé récemment un ordinariat qui groupe 33 prêtres. En ARGENTINE, il n'y a que 22 prêtres seulement pour 130.000 fidèles. Il existe aussi en Australie une émigration ukrainienne récente, qui groupe 12.000 fidèles avec 7 prêtres. L'évêché de Kryževcy en YOUGOSLAVIE compte 37.000 fidèles ukrainiens avec 62 prêtres. En Europe occidentale, 120.000 ukrainiens sont répartis dans les divers pays. Ils sont sous la juridiction d'un archevêque, Mgr I. BUCZKO, assisté de 63 prêtres. Quand aux ÉTATS-UNIS, par un décret de la S. Congrégation pour l'Église orientale, du

1. Cfr *The Catholic Herald* 2 nov. ; *Chronique* 1956, p. 288.

2. Cfr dans *Catholica Unio* (Fribourg, Suisse), septembre, art. *L'État actuel de l'Église catholique ukrainienne à l'étranger*, par Ivan CHOMA, secrétaire de S. Exc. Mgr Jean Buczko, à Rome.

3. Fin novembre, on a annoncé que l'exarchat de Winnipeg a été élevé au rang de siège métropolitain, avec pour suffragants les trois autres exarchats transformés en éparchies. S. Exc. Mgr MAXIME HERMANJUK, évêque titulaire de Sinna, est promu archevêque de Winnipeg des Ruthènes. Mgr NICOLAS SAVARYN, évêque titulaire de Jos, est placé à la tête de l'éparchie d'Edmonton ; Mgr ISIDORE BORECKYJ dirige l'éparchie de Toronto et Mgr ANDRÉ ROBORECKYJ celle de Saskatoon.

20 juillet dernier, l'exarchat de Philadelphie, qui comptait 324.000 fidèles et 303 prêtres, vient d'être scindé. Un nouvel exarchat, dont le siège est établi à Stamford (Conn.), a été érigé, avec 80.000 fidèles et 94 prêtres. Mgr Ambroise SENYŠYN, qui fut l'auxiliaire de Mgr Constantin BOHAČEVSKYJ de Philadelphie, a été élu à ce nouveau siège [1].

Le 9 août 1956, est décédé à Rome le R. P. Georges HOFMANN, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique byzantine à l'Institut Oriental. Infatigable éditeur de nombreux inédits, le P. Hofmann s'était particulièrement distingué par l'édition du *Concilium Florentinum*. Les *Orientalia Christiana periodica* publièrent en 1955 des *Miscellanea Georg Hofmann* à l'occasion du 70e anniversaire du savant historien. On y trouve une bibliographie (pp. 7-14), qui révèle les diverses étapes de la carrière scientifique de l'éminent professeur.

On trouvera ailleurs dans ce fascicule (pp. 440-442) une notice sur la revue française ÉTUDES, fondée il y a cent ans par le P. GAGARIN, S. J., et immédiatement intéressée alors par les problèmes de l'unité chrétienne.

Un CONGRÈS INTERNATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE s'est tenu à ASSISE du 18 au 22 septembre, et s'est terminé à Rome par une audience de SS. Pie XII, où celui-ci prononça une allocution importante, mettant au point notamment la question de la CONCÉLÉBRATION eucharistique. Le cardinal CICOGNANI, préfet de la Congrégation des rites, et président effectif du Congrès, avait fait ajouter au programme une conférence sur les LITURGIES ORIENTALES qui n'y figurait pas tout d'abord. L'étude de la liturgie, et son incidence dans la pastorale, ne pouvait aller, suivant l'éminent prélat, sans un regard porté vers les liturgies de l'Orient, qui y sont restées, pour ce peuple, l'élément essentiel de la catéchèse. D. O. ROUSSEAU, du monastère de Chevetogne, fut invité à faire cette conférence. Il exposa particulièrement trois points : 1° le caractère apostolique des liturgies orientales, où l'annonce de la parole des Apôtres est demeurée très vivante, grâce surtout à l'usage de langues intelligibles au peuple ;

1 Cfr. *SICO* 22 août.

2° l'importance du mystère central de la Résurrection du Christ, qui, dans ces régions parcourues en tous sens par les apôtres annonçant le mystère du « Christ ressuscité », y est conservé en toute sa vitalité ; 3° le sens du mystère, maintenu dans ces liturgies par le sentiment de la présence du Christ glorieux, unissant le sacrifice de l'autel à la louange de la cour céleste [1]. A noter aussi la conférence que fit le R^me^ P. ANTONELLI, O.F.M., relateur général de la Congrégation des rites, sur la restauration des cérémonies de la NUIT DE PÂQUES et la SEMAINE SAINTE dans le rite latin.

U. R. S. S. — Le Patriarcat de Moscou fait régulièrement mention, dans sa revue mensuelle, de la reconstruction, de la restauration ou de la reconsécration d'églises. Mais, au dire de la presse soviétique elle-même, beaucoup d'églises et de monastères de grande valeur historique ou artistique sont dans un état de grand délabrement. La *Literaturnaja Gazeta* du 23 août a publié un long manifeste d'intellectuels et d'artistes signalant plusieurs de ces cas lamentables : le fameux monastère de JOSEPH DE VOLOKOLAMSK près de Moscou serait en train de tomber en ruine, récemment encore sa tour servait de porcherie ; à Borovsk, les voûtes de l'église du monastère de SAINT-PAPHNUCE se sont effondrées il n'y a pas bien longtemps, ensevelissant sous leur poids des machines agricoles qu'on y avait emmagasinées ; à Ufa, le 2 juin dernier, la cathédrale a été détruite. On réclame des mesures efficaces et immédiates. D'autre part, dans le grand diocèse d'Ufa, les fidèles ont restauré de nombreuses églises. En raison de fortes migrations de Russes en Asie Centrale, l'Église s'y développe. On a noté en particulier que dans le diocèse de Taškent, 15 églises furent mises sous le patronage de la fête de la Protection de la sainte Vierge (1er octobre) [2].

1. Dans son compte rendu du Congrès d'Assise paru dans les *Études* (déc., p. 393) le P. DONCŒUR évoque nostalgiquement les liturgies orientales et semble regretter que l'audience de l'Orient n'y ait pas été plus large.
2. Selon le *ŽMP*, cité dans le 100e numéro du Bulletin *Church and World* (éditeur, le Dr S. BOLSHAKOFF).

Izvestija (n° 226) a parlé des grands travaux de restauration, récemment inaugurés, du célèbre monastère des Grottes *(Pečerskaja Lavra)* à Kiev ; ils dureront cinq ans, et 30 millions de roubles ont été prévus à cet effet. Le journal parle avec fierté de ce « monument national — musée » qui va héberger effectivement un musée concernant l'histoire de la Lavra, un autre des vieilles éditions imprimées, et un troisième, de la culture populaire de l'Ukraine. Une partie sera affectée également aux expositions permanentes. Le monument a été visité durant l'année dernière par plus de 200.000 « excursionnistes et touristes » [1].

Nous avons noté naguère (cfr *Chronique* 1955, p. 425) que l'UKRAINE est à présent la partie la plus chrétienne de l'URSS. Le diocèse de Kiev compte 586 paroisses et, sur les 69 monastères rétablis en Union soviétique, 42 se trouvent en terre ukrainienne. Le plus grand couvent de Kiev compte 260 religieuses, dont l'abbesse est la sœur du patriarche Alexis. Dans un certain nombre d'églises, l'usage de la langue ukrainienne comme langue liturgique est autorisé. En Galicie, où se trouvent les ukrainiens catholiques rattachés de force au Patriarcat de Moscou en 1946, les coutumes dites « uniates » sont encore largement en usage. Non seulement des prêtres orthodoxes, mais même des membres du clergé catholique oriental, arrêtés sous le régime stalinien, ont été relâchés, fait qui semble créer aux orthodoxes certaines difficultés [2].

Le n° 265 des *Izvestija* (6 nov.) a publié en plein milieu de sa deuxième page, et bien encadrée, une lettre signée par le patriarche ALEXIS et les métropolites NICOLAS et JEAN (exarque de l'Ukraine), prenant la défense de l'Égypte. Une note semblable

1. Cfr *RM*, 20 sept. — Il y a deux ans, la *Literaturnaja Gazeta* donna le même chiffre. Alors ce journal se plaignait de ce que des moines fonctionnaient comme guides pour les grottes (cfr *Chronique* 1954, p. 453). Dans la *Pravda* du 26 octobre est publiée une lettre collective dans laquelle on réclame la remise en état du monastère de St.-ANDRONIQUE à Moscou où vécut le célèbre peintre d'icones André Rublev. La fameuse église du monastère en pierre blanche (XVe s.) n'a pas encore été restaurée, bien que par décision du Conseil des Ministres en 1947 elle aurait dû être organisée en musée André Rublev.

2. Témoignage de la délégation de l'Exarchat de l'Europe occidentale, cfr *Church and World*, N° 102, p. 11.

a été insérée, paraît-il, pour flétrir le soulèvement de Hongrie, mais nous ne l'avons pas eue sous les yeux.

Amérique. — Du 30 septembre au 6 octobre dernier, a eu lieu à Washington le 13e CONGRÈS biennal de l'Église orthodoxe grecque des deux Amériques sur le thème *Agapè*. Son mot d'ordre fut : « Pour une communauté grecque orthodoxe plus forte dans les Amériques ». A cette occasion, on a fait savoir que l'archidiocèse grec-orthodoxe de l'Amérique du Nord et du Sud, organisé en 1918, comprend 357 paroisses desservies par 400 prêtres. Il y a 370 écoles du dimanche avec 2.800 instituteurs, sans compter les 241 instituteurs qui enseignent dans les écoles paroissiales. La hiérarchie dépend du Patriarcat de Constantinople, et est composée d'un archevêque, S. Ém. Mgr MICHEL, résidant à New-York et de 7 évêques ou auxiliaires titulaires : Mgr GERMANOS de Constantia, chancelier de l'archidiocèse, Mgr ÉZÉCHIEL de Nazianze *(Middle West)*, Mgr ATHÉNAGORE *(Nouvelle Angleterre)*, Mgr DEMETRIOS d'Olympe *(Western States)*, Mgr GERMANOS de Nysse *(Southern States)*, Mgr POLYEUCTE de Tropaion *(Central States)*, Mgr IRÉNÉE (Amérique du Sud). Un conseil mixte — clergé et laïcs — exerce l'autorité en matière temporelle. Il est élu tous les deux ans. L'archevêque dispose de deux institutions de formation : l'Institut théologique de BROOKLINE (Mass.) où des jeunes gens sont préparés au sacerdoce, et l'Académie de SAINT-BASILE, pour la préparation d'institutrices au travail des écoles paroissiales. Les ressources principales de l'archidiocèse sont constituées par les 10 dollars par an offerts par chaque famille grecque orthodoxe [1].

On se souvient de ce qu'après les émeutes dévastatrices de Constantinople qui eurent lieu l'an dernier, des voix s'étaient élevées réclamant l'indépendance d'un état ecclésiastique à Constantinople pour le siège du Patriarcat œcuménique. Une

1. Cfr *OO* sept., p. 201 ; *Id.* octobre, où est publié un Rapport fait au Congrès de Washington par Pierre P. KOURIDES, conseiller général de l'archidiocèse grec. Mr et Mrs EISENHOWER ont assisté à la sainte Liturgie d'ouverture et ont reçu la décoration de l'Ordre de St-André du Patriarcat œcuménique.

proposition dans ce sens fut faite au Congrès de Washington, mais y reçut un vote négatif.

Angleterre. — Le *Church of England Year-Book 1956* indique un certain progrès dans l'état de la pratique religieuse : Le nombre des communiants de Pâques en 1953 a été de 2.068.829 (en 1947, 1.859.115) ; en 1955, eurent lieu 453 ordinations ; le nombre des jeunes gens qui ont commencé en 1956 leur formation ecclésiastique s'élève à 692 [1]. L'archidiacre anglican Éric TREACY d'Halifax a cependant publié une lettre dans laquelle il fait part de son inquiétude concernant la situation actuelle, étant donné qu'on peut estimer à 30 millions le nombre des sujets britanniques baptisés dans la foi anglicane. Suivant le Rév. Treacy, il est mathématiquement certain que les principes catholiques en matière de mariage et d'éducation religieuse enseignés dans les écoles, feront tôt ou tard de l'Angleterre un pays à majorité catholique romaine. « L'avenir de l'Église d'Angleterre, ajoute-t-il, n'est pas garanti par l'autorité divine » [2].

Le *Tablet* du 22 septembre public sous le titre *Out of the Catacombs* un exposé que feu le Cardinal GRIFFIN avait fait le 27 novembre 1955, devant les étudiants catholiques de Cambridge. Tout en marquant le développement de l'Église catholique en Angleterre et au Pays de Galles, le Cardinal y exprime son désir d'éviter la formation d'un « bloc catholique » à quelque niveau que ce soit, et se déclare opposé à la notion de « partis catholiques » ou d'« unions catholiques » pour son pays. Durant les années d'après-guerre, l'apostolat des laïcs a été d'une importance particulière dans le développement de la vie catholique, et l'orateur en fait état pour inculquer à son auditoire de « porter le Christ dans les milieux universitaires ».

Arménie. — Après les remous provoqués par l'ÉLECTION DU CATHOLICOS arménien de Cilicie, à Antélias, le sacre de l'élu, Sa Béatitude Mgr ZAREH Payaslian, a donné lieu à un échange de télégrammes entre le Catholicos d'Etchmiadzin et Antélias.

1. Cfr *Bulletin Œcuménique Anglican*, sept. 1956, p. 23.
2. Cfr *Ultramare* (Bruxelles), 29 octobre.

Après une lettre datée de Paris, le 6 avril, et deux télégrammes expédiés d'Etchmiadzin les 4 et 6 juin 1956, en réponse à des demandes de S. B. Mgr Zareh, présentées par l'archevêque KHOREN, locum tenens d'Antélias, le Catholicos d'Etchmiadzin adressa à cet archevêque un nouveau télégramme le 9 juin, dans lequel il estime désirable qu'en signe de concorde entre les deux sièges le sacre du Catholicos d'Antélias lui soit réservé et se fasse à Etchmiadzin, et il précise que ce ne sera pas un précédent à faire valoir pour l'avenir. Communiquée à la hiérarchie de la diaspora, cette décision eut l'approbation du patriarche de Constantinople. Mais, par un télégramme du 16 juin, Mgr Khoren déclina cette offre, tout en invitant le siège d'Etchmiadzin à envoyer des évêques de sa juridiction pour participer au sacre à Antélias Le 22 juin, Etchmiadzin répondit par un nouveau télégramme qui ne fait que reprendre la demande précédente. La revue *Etchmiadzin*, organe officiel du Catholicosat, publia encore dans son n° 7 de cette année une série de télégrammes échangés entre Antélias et Etchmiadzin, d'où on peut déduire l'acuité de la crise durant les mois de juillet et août derniers. Finalement, le sacre a eu lieu le 2 septembre à Antélias. Le consécrateur fut le *locum tenens* Mgr Khoren, assisté de l'évêque de Chypre, Mgr Leone Tchebeian, et du métropolite syrien Mgr Mar Jacob Severius de Beyrouth, la hiérarchie d'Antélias ne disposant pas d'un troisième évêque. Il est à craindre que le sacre ne soit l'occasion de nouvelles tensions graves entre les deux juridictions [1].

Égypte. — La nouvelle reprise de l'activité du Saint-Synode du PATRIARCAT GREC ORTHODOXE d'Alexandrie depuis que S. B. CHRISTOPHORE II avait remis ses pouvoirs à Mgr PARTHENIOS, n'a été qu'éphémère. De fait, le 1er août *Pantainos* annonçait que le Patriarche venait de nouveau chaque jour au Patriarcat pour y traiter toutes les affaires courantes du siège d'Alexandrie. Le Saint-Synode, dans ses séances du 23 mai au 11 juin, s'était heurté à de graves problèmes d'ordre économique et administratif. Mgr Parthenios donna sa démission pour raison de santé,

3. Cfr un exposé détaillé dans *POC*, juillet-septembre, de Jean Michel HORNUS, *La crise du Catholicosat de Cilicie*, p. 237-256.

mais reprit peu après ses fonctions. Toutefois, une nouvelle crise n'a pas pu être évitée, et le désaccord entre le Patriarche et son Synode n'a fait que s'accentuer depuis que le premier a décidé de retirer sa délégation de pouvoirs [1].

Au PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE, la réintégration du patriarche YOUSSAB II en juillet dernier avait suscité une forte réaction de l'opposition, et amena une nouvelle scission au sein de l'Église copte, entre le Saint-Synode et le Mégliss-Milli, l'organe mixte de la haute administration ecclésiastique [2]. Mais nous n'avons pas à nous y arrêter ici, car le patriarche Youssab II est décédé au Caire le 13 novembre. Il avait 76 ans, et avait été élu chef de l'Église copte en 1946.

L'agence romaine *Fides* a annoncé qu'un accord avait été conclu au Caire au sujet de l'enseignement du Coran dans les écoles catholiques, question qui, comme on sait, avait causé un grand émoi ces derniers temps parmi les chrétiens du pays. Aux termes de l'accord intervenu, le Coran sera effectivement enseigné dans chaque école pour les élèves musulmans, mais dans un local spécial. Cet enseignement sera contrôlé de façon à ne rien comporter d'offensant pour la foi chrétienne, et n'entraînera pas l'ouverture d'un lieu de culte musulman dans les écoles. Les manuels, les professeurs et toutes les dépenses de ces cours religieux seront à charge du gouvernement. On constate une certaine détente en général, dans l'attitude vis-à-vis des chrétiens, mais la suppression des tribunaux ecclésiastiques reste un problème. Le fait que l'Islam est la religion de l'État expose constamment les chrétiens à la discrimination.

Grèce. — Dans une encyclique publiée le 1er septembre l'Archevêque d'Athènes et le Saint-Synode recommandent au clergé de ne rien lire d'autre que l'*Ekklisia* et l'*Ephimerios*, publications officielles de l'Église grecque [3]. Les directeurs des feuilles non officielles ont protesté vivement.

Des voix s'élèvent contre le costume traditionnel du clergé

1. Cfr *POC*, *ibid.*, pp. 256-260.
2. *Ibid.*, p. 260-263.
3. *Ekklisia*, passée sous une nouvelle direction, n'est, hélas ! plus ce qu'elle était sous le regretté prof. Papamichaïl.

grec, qu'on voudrait voir se débarrasser du rason et de son couvre-chef « arabo-persan »[1].

La question des appointements du clergé paroissial reste urgente, mais plus compliquée que jamais. Nous devons nous contenter de noter ici qu'il y a eu récemment de nouvelles dispositions que le parti dirigeant considère comme un progrès, et l'opposition comme une trahison.

Pour les trois sièges épiscopaux vacants de l'Église de CRÈTE, le roi des Hellènes a choisi, parmi les neuf candidats proposés, l'archimandrite TIMOTHÉE PAPOUTSAKIS (au siège d'Arkadia), l'archimandrite DIMITRIOS BOURLAKIS (au siège de Petra), et l'archimandrite ISIDORE ROUSSOCHATSAKIS (au siège de Kampi). Vers le même temps Mgr EVDOKIMOS, évêque de Kisamos et Selinon, est décédé[2] ; son siège attend donc aussi un nouvel occupant.

Jérusalem. — Le SIÈGE PATRIARCAL GREC ORTHODOXE est encore toujours sans occupant. La situation est restée foncièrement la même qu'au lendemain de la mort du patriarche Timothée (31 décembre 1955). Le parti hellène refuse toute discussion et s'en tient au règlement de 1875, que seul le patriarche une fois élu est autorisé à modifier avec le Saint-Synode, en donnant quelques satisfactions à la communauté arabe. Mais celle-ci réclame audience avant que l'on ne procède à l'élection. Le gouvernement jordanien aurait donné une nouvelle autorisation de procéder à l'élection en juin. Toutefois, l'opposition obtint de la Haute Cour qu'elle donne ordre de suspendre l'élection fixée au 7 septembre. Par la suite, on apprit qu'elle aurait lieu le 17 octobre. Le parti arabe lança de nouvelles protestations, annonçant qu'il allait prendre toutes les dispositions juridiques nécessaires afin de l'empêcher, jusqu'à ce qu'en soit amendé le statut[3].

Tchécoslovaquie. — L'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie a reçu en mai dernier un nouveau chef en la personne de Mgr

1. Cfr *En*, 15 oct.
2. Cfr *En*, 1er sept., *AA* 22 août.
3. Cfr *POC*, *ibid*,. p. 264-269.

JEAN (Kuchtin), originaire de la province de Rostov. Il succède à Mgr Éleuthère comme métropolite de Prague et de toute la Tchécoslovaquie. C'est le métropolite Nicolas de Kruticy et Kolomna qui procéda à l'intronisation [1].

Yougoslavie. — Selon *Apostolos Andreas* du 22 août, le Synode de la hiérarchie serbe a dû s'occuper de la question de l'Église orthodoxe en Macédoine, où s'était déclaré durant la guerre un mouvement d'indépendance. Sur les trois points litigieux, la hiérarchie en a accepté deux : *a)* l'emploi du dialecte macédonien ; *b)* l'appellation d'« Église orthodoxe en Macédoine ». Elle refuse le troisième point, à savoir le choix d'évêques originaires de la contrée. Les candidats proposés, tous prêtres mariés qui se seraient déclarés prêts à quitter leur femme, ne réunissaient pas les qualités requises par les canons.

Mgr ARSÈNE, métropolite de Monténégro et vice-président du Synode, qui en juillet 1954 avait été condamné à 11 ans et 6 mois de réclusion, a été libéré. Les instructions gouvernementales lui assignent un monastère comme lieu de résidence.

Relations interorthodoxes.

Le *Glasnik* (Belgrade) d'octobre-novembre, est consacré presque en entier à la visite officielle de Mgr l'archevêque d'Athènes en Yougoslavie en septembre dernier. *Ekklisia* ne nous dit rien de ce voyage, sinon qu'il fut un triomphe pour l'*Hellinismos*. Il avait sans doute d'autres buts, et de plus importants.

Du 7 au 28 octobre, le patriarche VIKENTIJE de l'Église orthodoxe serbe visita l'URSS, notamment Moscou, Léningrad et Kiev.

S. B. le patriarche d'Antioche, Mgr ALEXANDRE, a adressé une lettre aux communautés arabophones du patriarcat de Jérusalem, leur recommandant de conserver l'ancien régime pour l'élection patriarcale [2].

1. Cfr le récit de voyage de celui-ci dans *ŽMP* de juillet, p. 71-75. Il y a 300.000 orthodoxes en Tchécoslovaquie, dont 50.000 Tchèques ; les autres sont des Slovaques et des Russes carpathiques.
2. Cfr *P*, 1er août.

Mgr JACQUES de Malte a visité les orthodoxes de FINLANDE en juin. Il a fait deux conférences devant le Congrès œcuménique des étudiants, et publié dans *Apostolos Andreas* du 15 août et dans les n[os] suivants, un rapport sur l'Église orthodoxe en Finlande.

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — *Katholiki* du 19 octobre publie un extrait du manuel employé dans les écoles primaires de Grèce pour l'enseignement des enfants. Voici cet extrait : « Le chef religieux de l'Église catholique romaine ou papiste est le Pape, avec siège au Vatican (Rome). Les papes, avec les altérations et innovations qu'ils ont imposées et qui n'étaient enseignées ni par le Christ ni par les apôtres, ont perverti l'Orthodoxie ».

Selon *Enoria* du 15 octobre, le professeur BRATSIOTIS, vice-recteur de l'université d'Athènes, aurait adressé à l'Archevêque une longue lettre de vigoureuse protestation contre l'attitude adoptée par le directeur d'*Ekklisia* dans ses articles sur les rapports de l'Église et l'État grecs avec l'Église catholique.

Anaplasis d'octobre publie un remarquable article sur *Les recherches théologiques contemporaines* de K. KALOUSIS. L'A. témoigne d'une pleine connaissance de son sujet, et résume admirablement le travail théologique en Occident.

Dans *Rythmes du Monde*, n° 2-3, 1956, le R. P. M. VILLAIN publie des *Réflexions sur les communautés chrétiennes du Proche-Orient* (p. 142-154), en attirant une fois de plus l'attention sur les abus de la latinisation et de la centralisation (le « patriarcat latin » de Jérusalem).

Voici le sommaire de la revue *Het Christelijke Oosten en de Hereniging* (Nimègue), n° 1-2 1956 :

Dr. A. H. MALTHA O. P., *Le Filioque du Credo latin et les Grecs* (réflexions sur le cahier *Russie et Chrétienté*, 1950, n° 3-4).
Th. A. VISMANS O. P., *L'épiclèse comme formule consécratoire dans la liturgie des Orientaux*.
Dr. L. SIBUM A. A., *La Primauté du Pape dans l'Église d'Orient*.
Dr. J. G. REMMERS, *Problèmes eschatologiques dans l'Orthodoxie orientale*.

Anglicans. — La plupart des journaux britanniques ont accordé une place importante à un article paru dans *The Catholic Times*, où il est fait allusion à l'absence d'un représentant de la reine Élisabeth aux funérailles du Cardinal Griffin.

« Le temps n'est plus où les catholiques ne formaient qu'une minorité tout à fait négligeable en Grande Bretagne, écrivait l'hebdomadaire catholique. Si la Couronne est représentée auprès du Saint-Siège, c'est parce que l'Empire britannique compte un nombre considérable de citoyens catholiques. Or dans les hautes sphères de l'administration, les anciens préjugés ne paraissent nullement avoir disparu. La Reine peut envoyer un télégramme de condoléances, mais ne peut se faire représenter aux funérailles d'une personnalité éminente du catholicisme en Angleterre. Nous le regrettons amèrement » [1].

L'ancien évêque anglican de Londres, J. W. C. WAND, a écrit des phrases particulièrement chaleureuses concernant le Cardinal GRIFFIN défunt, qu'il a connu de près [2].

Ajoutons ici que la 2e CONFÉRENCE BRITANNIQUE DE LA JEUNESSE CHRÉTIENNE (Bristol, début de septembre), a envoyé un message aux organisations catholiques romaines de jeunesse en Grande-Bretagne :

« Un millier de jeunes, membres des Églises et associations qui forment le Conseil britannique des Églises, pensent à votre Église dans leurs prières, au moment où vous déplorez la perte d'un chef éminent, et demandent que la puissance du Saint-Esprit soit avec vous tous dans cette épreuve » [3].

Protestants. — Après un débat de neuf heures, le Parlement NORVÉGIEN a voté, le 1er novembre, la suppression du paragraphe antijésuite dans la Constitution de Norvège, par 111 voix contre 31 et 8 abstentions.

Au DANEMARK, un catholique romain a été, pour la première fois, nommé directeur d'une école primaire danoise, dans laquelle, selon la loi, l'enseignement religieux « doit être conforme à

1. Cfr *CIP* 7 septembre.
2. Cfr *CT* 24 août.
2. Cfr *CEN* 14 sept.

l'enseignement de l'Église évangélique luthérienne ». La nomination est donc sujette à une restriction : le nouveau directeur ne pourra enseigner ni la religion ni l'histoire. L'événement n'a pas manqué de provoquer de très vives réactions et des discussions dans la presse [1].

Quelques ARTICLES : Dans *Una Sancta* (Meitingen /Niederaltaich), septembre 1956, du Dr. Hermann DIETZFELBINGER, *Tolérance et intolérance entre les Confessions.* Le Dr. Hans ASMUSSEN pose *Cinq questions à l'Église catholique.* Suit une étude d'un théologien catholique, le Dr. J. R. GEISELMANN, *Le malentendu sur le rapport entre Écriture et Tradition, et comment il est éliminé dans la théologie catholique.*

Dans *Verbum Caro*, n° 38, 1956, de M. THURIAN, *Évolution du catholicisme. Liturgie et mariologie* (recension, entre autres, des *Mélanges liturgiques* offerts à D. L. Beauduin et recueillis parmi ses œuvres à l'occasion de ses 80 ans).

Dans la *Revue thomiste*, avril-juin, 1956, Fr. M. CORVEZ O. P., *Chronique bultmanienne* (p. 323-352).

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Les Orientaux de tradition non chalcédonienne.* — De plus en plus s'impose la nécessité de distinguer entre « orthodoxes » et » orientaux » depuis que ces derniers, c'est-à-dire les Églises des trois premiers conciles généraux, attirent de plus en plus l'attention du monde chrétien entier, en particulier aussi du monde byzantin. Nous avons déjà signalé plusieurs fois l'intérêt qu'y prend l'Église russe (p. ex. par des articles sur ce sujet dans la revue patriarcale), et l'Orthodoxie grecque. *Ekklisia* du 1er novembre, reproduisant le *Glasnik* (Belgrade), organe de l'Église orthodoxe serbe, nous dit qu'au début du mois d'août, le secrétaire général du Saint-Synode de l'Église syrienne du Malabar [2] a été reçu par le patriarche de Serbie. Celui-ci avait accepté une invitation de se rendre aux Indes. Il s'agit ici des deux fractions — surtout de celle du métropolite BASILE — des chrétiens jacobites du Malabar, dont les tendances en faveur de l'union chrétienne sont bien connues.

1. Cfr *SŒPI* 12 oct.
2. Il s'agit du Dr. Korah PHILIPOS, de Kottayam, qui, revenant des séances du Comité central du Conseil œcuménique en Hongrie, a visité aussi l'Église orthodoxe bulgare. Cfr *Crkoven Vestnik* (Sofia), septembre.

Le dernier n° de la revue *L'Orient syrien* (n° 4, 1956), contient une longue étude sur les syriens (catholiques et non catholiques) du Malabar, par le R. P. PLACID, T. O. C. D. (p. 375-424).

Dans la revue *Sobornost* (été 1956), le P. C. A. ABRAHAM, sous le titre *Chalcedonian and non-chalcedonian Churches*, signale le rôle du mouvement œcuménique qui a favorisé les contacts entre ces différentes communautés du christianisme oriental au cours de ces dernières années. L'A. parle d'une rencontre, dans le cadre du *Fellowship* des SS. Alban et Serge, en été 1954, et qui a réuni des représentants de différentes traditions chrétiennes. On s'est heurté surtout au problème de l'autorité d'un concile, en se demandant par exemple sur quoi l'Orthodoxie byzantine se base pour admettre encore quatre conciles après le troisième (ce en quoi elle se différencie des Églises « orientales »), tout en terminant la série des concile après la rupture de 1054 ? C'est bien avant cette date que son ecclésiologie (actuelle) aurait dû lui interdire de reconnaître encore des conciles, en raison de la rupture chalcédonienne, où, du reste, la représentation de l'Église « orientale » fut écartée pour d'autres raisons que pour des raisons doctrinales.

Anglicans. — L'archevêque d'York, le Dr. Michel RAMSEY, s'adressant à la convocation d'York d'octobre dernier, a dit que l'Église anglicane commettrait une grave erreur si jamais elle considérait la question de l'Orthodoxie orientale comme un « à côté des relations entre Églises. La question de l'Orient et de l'Occident dans le christianisme historique nous ramène au contraire, plus que tout autre chose, aux racines mêmes de nos problèmes concernant l'unité de l'Église » :

« Pour les Orthodoxes, c'est clair, la question de la validité des ordres est subordonnée à celle de l'intégrité du contenu de la foi. Si les orthodoxes étaient ainsi satisfaits de la foi professée par l'Église anglicane, nous serions alors — en vertu de cette foi — une partie reconnue de l'unique et sainte Église orthodoxe. Notre référence commune à l'antiquité, aux Saintes Écritures et aux Pères, est à la base du désir d'aller de l'avant malgré les difficultés. Nos divergences dans l'estimation du rôle respectif des Saintes Écritures et de la sainte Tradition sont la cause d'une grande partie

de ces difficultés, mais nous pouvons nous aider du travail de rapprochement théologique déjà accompli entre les deux guerres, par rapport à d'autres régions de l'Église orthodoxe ». L'archevêque a exprimé son vif espoir que la conférence de Lambeth en 1958 ferait avancer ce travail [1].

ŽMP de septembre (n° 9) donne un compte rendu détaillé de la RENCONTRE à Moscou, en juillet dernier, des théologiens anglicans et russes. Dans le n° 8 de cette même revue, le Prof. N. USPENSKIJ de l'Académie théologique de Léningrad, a publié une étude sur *La Liturgie de l'Église anglicane.* Le Prof. Uspenskij faisait partie de la délégation russe qui, en juin 1955, visita l'Angleterre. Dans *ŽMP*, n° 11, 1955, il a publié ses impressions sur la *Vie religieuse en Angleterre,* article dont *Sobornost* (été 1956) a donné la traduction anglaise.

Protestants. — Non seulement le patriarche ALEXIS de Moscou, mais encore le patriarche JUSTINIEN de l'Église orthodoxe de Roumanie, envoie des invitations aux Églises réformées. C'est ainsi que, en octobre dernier, l'Église luthérienne du Danemark a désigné une délégation de cinq membres qui alla passer deux ou trois semaines en Roumanie [2]. Notons à ce sujet que l'évêque luthérien BERGGRAV, primat de Norvège, a critiqué vivement ces visites faites — ou même projetées — par les Danois aux Églises d'U. R. S. S. et de Roumanie. Il voit dans ces visites une trahison, car, selon lui, ces Églises sont totalement assujetties à la propagande d'un État ouvertement athée. Le primat danois, au contraire, l'évêque FULGLSANG-DAMGAARD, chef de la délégation danoise qui s'est rendue récemment en Union soviétique, a défendu la valeur œcuménique de tels voyages. Mais, dans une déclaration ultérieure et plus détaillée, le Primat norvégien a souligné avec vigueur le danger de compromis et le risque de créer de fausses impressions où la vérité reste dans l'ombre : « Sans la vérité, la bonté s'enlise très facilement dans la sentimentalité et l'irréel » [3].

1. Cfr *CEN* 19 octobre.
2. Cfr *SŒPI* 12 oct.
3. *Id.* 2 novembre.

Mentionnons ici le dernier livre du Dr. Hans ASMUSSEN : *Rom, Wittenberg, Moskau*, où l'A. souligne d'une part la nécessité du dialogue entre Catholicisme, Orthodoxie et Protestantisme, mais où il estime d'autre part que les conversations engagées par les confessions protestantes en Allemagne et ailleurs avec l'Église patriarcale de Moscou portent à faux, en raison du manque d'indépendance de celle-ci vis-à-vis de l'État soviétique. Le Dr. Asmussen voit ici plutôt une échappatoire, détournant l'attention d'un devoir plus urgent pour le protestantisme allemand, à savoir le dialogue avec le catholicisme romain.

Dans *ŽMP*, nº 8, le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna publie un rapport sur sa visite aux États-Unis comme hôte du Conseil des Églises américaines. Il y exprime le vœu que l'amitié scellée entre les chrétiens d'Amérique et ceux de l'URSS puisse affermir la cause de la paix dans le monde. — Le 8 novembre, le Conseil national des Églises américaines a envoyé un message télégraphique au métropolite Nicolas concernant le drame hongrois et la crise du Proche-Orient, en demandant son intervention auprès des autorités de son pays. Des ecclésiastiques protestants allemands, qui avaient noué des relations avec le Patriarche Alexis de Moscou, ont fait appel également à l'intervention de celui-ci, « pour que cessent les déportations, et les cruautés dont les Hongrois sont victimes »[1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Du 24 au 26 septembre ont eu lieu à Édimbourg de nouvelles CONVERSATIONS entre des délégués de l'Église d'Angleterre et de l'Église presbytérienne d'Écosse. On a poursuivi le travail de préparation d'un rapport qu'on espère soumettre aux autorités intéressées au début de 1957. L'évêque A. E. J. RAWLINSON de Derby et le Rév. Dr. A. C. CRAIG, représentant de l'Église d'Écosse, ont alternativement présidé ces réunions[2].

Six membres de l'Église réformée de France ont participé, avec des membres de l'Église anglicane, à une conférence non officielle tenue à *Lambeth Palace* du 10 au 14 septembre dernier sur *La Liturgie et son rapport avec la prière personnelle et la foi*

1. *Id.* 16 novembre et 7 décembre.
2. Cfr *CEN* 5 octobre.

chrétienne. Les membres de la conférence se sont également entretenus des divergences d'attitude en face de l'intercommunion. Des conférences analogues, dont celle-ci était la première en l'espèce, se tiendront encore à l'avenir [1].

Signalons dans *Pan Anglican* (Hartford, Conn.), l'article du Canon Oliver S. TOMKINS : *The Church of England in Relation to Other Churches* (p. 67-71).

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Le Synode exécutif de l'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD (CSI), réuni à Madras, a accepté la candidature de l'Église du Christ, à Trivandrum. L'Union de l'Inde méridionale s'augmente par là de la plus importante communauté anglicane de l'État de Travancore-Cochin [2].

Du 12 au 14 octobre a eu lieu à Strasbourg, sous le mot d'ordre «*Dieu dit: Où est ton frère ?*», un important RASSEMBLEMENT PROTESTANT. De nombreux réformés et luthériens de France se sont appliqués pendant ces jours à étudier à la lumière de l'Écriture les implications familiales, sociales, civiques et ecclésiales du souci du prochain. Au meeting dominical de clôture assistait une foule évaluée à une quarantaine de milliers de personnes. Y prirent la parole, entre autres, le pasteur Marc BOEGNER, président de la Fédération protestante de France, et le Dr. von THADDEN-TRIEGLAFF, président du Kirchentag allemand [3].

Pour la cinquième fois depuis la guerre, des théologiens anglais et allemands se sont réunis à Munster-en-Westphalie en septembre dernier, pour traiter, cette année, de *La relation entre l'Église et l'État à la lumière du royaume de Dieu qui vient.* Une très grande différence de points de vue s'est révélée entre les deux groupes, les Anglais étant habitués aux relations les plus étroites entre l'État et l'Église, les Allemands vivant aujourd'hui sur un pied de complète séparation. Comme la notion de «l'homme vu par la Bible» revenait constamment dans les débats, ce sujet sera repris comme thème lors d'une prochaine rencontre [4].

1. Cfr *SŒPI* 5 octobre.
2. *Id.* 12 octobre.
3. Cfr un compte rendu du P. René BEAUPÈRE, dans *VUC* de novembre.
4. Cf *SŒPI* 12 octobre.

Quatre BAPTISTES RUSSES, étudiants en théologie, sont arrivés à Londres le 19 octobre. L'un des quatre, Michel Židkov, est le fils du président des baptistes de Russie. Les étudiants vont poursuivre leurs études au *Spurgeon's College* de Londres, et au Collège baptiste de Bristol [1].

Kerygma und Dogma, n° 3, 1956 (juillet), contient des articles consacrés à Karl BARTH et quelques aspects de sa théologie, à l'occasion du 70e anniversaire du théologien bâlois :

Georg MERZ, *Die Begegnung Karl Barths mit der deutschen Theologie* ;

Regin PRENTER, *Glauben und Erkennen bei Karl Barth ;*

Gerhard GLOEGE, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths ;*

N. H. SØE, *Gedanken zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und der lutherischen Theologie.*

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Voici les articles de l'*Ecumenical Review* d'octobre 1956 :

J. C. BENNETT, *The Christian Response to Social Revolution.* — METROPOLITAN JAMES OF MELITA, *The Significance of the World Council of Churches for the Older Churches.* (Celles-ci sont, nous dit-on, les anciennes Églises d'Orient et plus spécialement celle de langue grecque ; elles ont des questions à poser sur la vraie signification du Conseil œcuménique et sur ses vrais buts. L'article qui n'a que trois pages ne les pose cependant pas, mais expose comment ces Églises peuvent collaborer avec le Conseil quand il est bien compris ; elles sont désireuses de rencontrer « les différentes Églises qui sont des branches de l'unique Église et de discuter en vraie humilité (real humility and humbleness) comment une Église réunie au Christ peut servir, influencer et réformer notre société et notre monde » (p. 16)). — HILLYER H. STRATON, *The Ecumenical Movement and the Parish Minister* (thème dont on connaît l'importance œcuménique). — Robert C. MACKIE, *Impressions of the Church of South India.* (L'A. trouve en conclusion que cette Église dont on discute tant dans les milieux œcuméniques, est un organisme vivant et capable d'être un instrument de Dieu pour étendre son royaume en Inde). — *Ecumenical Chronicle* et le *World Council*

1. *SŒPI* 2 novembre.

Diary donnent des nouvelles et des documents concernant la réunion du Comité Central en Hongrie en été dernier.

La Bibliographie contient une recension très compétente par Francis H. HOUSE du volume *History of the Y. M. C. A.*, mouvement dont il fut longtemps un collaborateur, et une autre, détaillée et élogieuse, quant à sa valeur pour la conversation œcuménique, de *La Primauté de S. Pierre, Istina*, 1955, N° 3.

La DIVISION DES ÉTUDES, dans son BULLETIN d'octobre (français), publie le plan d'études sur *La Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église*, élaboré à Arnoldshain (Allemagne) du 5 au 8 juillet dernier. Il s'agit d'un instrument de travail présentant des questions sur lesquelles la Division des Études désire recevoir des travaux qui seront utilisés au cours d'une consultation générale ultérieure.

Cet été, trois des COMMISSIONS théologiques de FOI ET CONSTITUTION ont tenu des réunions pour étudier la signification de l'unité chrétienne, et approfondir la compréhension de la nature de l'Église. Les commissions européenne et nord-américaine se sont réunies respectivement à Oxford et à Greenwich (Conn. USA). Des questions se rapportant à *L'œuvre du Christ et du Saint-Esprit dans la vie présente de l'Église* furent traitées par le Prof. Gustave WINGREN (Suède), M. Maurice GREASY, le Prof. WATSON, le Principal John MARSH (tous trois du Royaume-Uni), le doyen Walter HARELSON et les Prof. P. John KNOX et E. R. HARDY (États-Unis). A Copenhague on a débattu le problème de la tradition chrétienne, en se basant sur des études des Prof. K. S. SKYDSGAARD (Danemark), O. EBELING (Allemagne), J. L. LEUBA (Suisse), J. BONIS (Grèce) et du chan. S. L. GREENSLADE (Angleterre).

Du 6 au 10 septembre, vingt-deux HISTORIENS de l'Église, venant de neuf pays, se sont réunis à l'Institut œcuménique de Bossey pour aborder des questions relatives à une compréhension plus œcuménique de l'histoire ecclésiastique. Cette consultation a eu pour but de rechercher les bases d'un « œcuménisme dans le temps » pour sortir des étroites limites nationales, régionales et confessionnelles qui enserrent généralement les points de vue des historiens. Des travaux furent présentés par l'évêque

S. C. NEILL, les Prof. A. C. OUTLER et S. L. GREENSLADE, et le Dr. R. S. PAUL.

A l'occasion de l'ouverture du Centre universitaire d'Études œcuméniques, le 2 octobre dernier, on a célébré le 10e ANNIVERSAIRE de l'Institut de Bossey. Dans sa conférence d'introduction, le Dr. VISSER 'T HOOFT a noté que les études bibliques sont celles dans lesquelles l'esprit œcuménique a pénétré le plus profondément dans l'ensemble de l'enseignement théologique. Par contre, l'un des domaines où cet esprit a pénétré le moins serait, selon lui, celui de l'histoire de l'Église, en particulier en ce qui concerne la période récente.

Le 29 septembre à BECCLES (Suffolk, Angleterre), est décédée à l'âge de 84 ans, Miss Ruth ROUSE, bien connue comme un des principaux chefs de file dans le mouvement chrétien des étudiants et dans le mouvement œcuménique. Le dernier service — et non des moindres — qu'elle a rendu à la cause, fut l'édition de l'*Histoire du Mouvement œcuménique* (1954), qu'elle entreprit tout d'abord seule, à l'âge de 80 ans, avant d'en partager la tâche avec l'évêque anglican Stephen Neill.

La commission de FOI ET CONSTITUTION a publié une nouvelle fois des PRIÈRES ET DES INVOCATIONS pour la SEMAINE DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE 18-25 janvier 1957 [1].

10 décembre 1956.

1. Le centre œcuménique de Lyon, dirigé par le P. MICHALON, successeur de l'Abbé Couturier, a fait de même tout récemment.

Mentionnons encore les articles suivants :

Bertold SPULER, *Der Ökumenische Rat der Kirchen und das Moskauer Patriarchat*, dans *IKZ*, juillet-septembre, 1956, p. 150-161.

Gustave THILS, *Mouvement œcuménique et ecclésiologie*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, avril-juin, 1956, p. 355-362.

Notes et Documents.

I. Une Église locale est rendue visible.

C'est l'Église locale d'Allemagne qui, dans une large mesure et précisément en tant qu'Église, a été rendue visible du 29 août au 2 septembre à Cologne, aux participants du 77e *Katholikentag*. L'auteur de ces lignes, qui y prit part sur l'invitation de son comité, se propose ici d'en dire quelque chose, au moins ce qui pourrait intéresser les lecteurs d'*Irénikon*. Quant au reste — le programme imprimé avait 84 pages — on pourra le trouver soit dans la *Herder-Korrespondenz* d'octobre, ou soit, mieux encore, dans le compte rendu de ces journées qui paraîtra prochainement. J'entre dans mon sujet sans autre préambule, sans même dire ce qu'est un *Katholikentag*, le supposant assez connu.

* * *

Comme tout *Katholikentag*, celui de Cologne avait sa devise : « L'Église, signe de Dieu, pour les Nations » (*Isaïe*, XI, 12). Chez le prophète, l'énoncé exprime l'espérance de la réunion des deux parties séparées du peuple juif. A Cologne — on saisit l'opportunité du choix — il visait directement la situation analogue du peuple allemand divisé entre la République fédérale et la *Deutsche demokratische Republik* (D. D. R.) mais, par delà celle-ci, la situation troublée du monde entier. Dans ces deux dimensions, nationale et internationale, l'Église, a-t-on fréquemment dit alors, surtout dans les exposés théologiques, est malgré ses déficiences humaines le signe de la présence continue de Dieu en Jésus-Christ parmi les hommes, et le gage de leur unité future, mais déjà commencée, un signe d'Espérance. L'interprétation de la devise fut donc théologique et délibérément telle, pour souligner le contraste avec l'interprétation apologétique que ce même texte avait reçue au concile du Vatican dans le célèbre passage de la *Constitution sur la Foi* (Dz 1794). Ceci cependant n'avait pas été fait dans un but théorique, mais afin de rendre les participants plus conscients de leur nature de membres de l'Église et de témoins plus fidèles du Christ dans leur vie quoti-

dienne. Dans ses sermons, S. Ém. le Cardinal Frings, archevêque de Cologne, fit même, de ce témoignage, le critère suprême de la réussite du *Katholikentag*.

Gardons donc en mémoire cette intention fondamentale, et passons aux manifestations ecclésiales dont nous saisirons mieux l'intérêt en conclusion.

* * *

La plus générale de ces manifestations fut celle d'un groupement massif, varié mais unifié, de prélats, prêtres, diacres — ceux-ci distribuant la communion eucharistique —, sous-diacres... et l'on pourrait continuer ainsi, comme dans l'oraison du vendredi-saint — bref de clercs ; mais aussi de laïcs : hommes et femmes, jeunes et moins jeunes, avec en tête le président des journées, le Dr. J. Schneeberger. Des centaines de milliers de pasteurs et de fidèles, oui, mais snr le fond d'une ville qui continuait néanmoins son train de vie ordinaire : participants et non participants se côtoyaient en effet dans les rues, et l'on put voir se mélanger à l'encens des processions, la fumée du cigare de maint promeneur indifférent. L'Église apparaîssait ainsi « dans le monde », et ce contraste était voulu par les organisateurs, afin de mieux illustrer leur devise.

Le déroulement du culte sera notre deuxième vision. Il fut, au dire des connaisseurs, le trait le plus distinctif de ces festivités par rapport aux précédentes. Il le serait d'autant plus qu'un des orateurs les plus écoutés, le P. Hofinger S. J., releva le rôle particulier de la liturgie pour rendre avec bonheur la qualité *visible* de l'Église. Le culte liturgique atteignit son sommet dans la messe pontificale célébrée le 30 août par S. Ém. le Cardinal Piazza, représentant du Saint-Père, entouré d'une couronne de prélats et de dizaines de milliers de fidèles, dans la cathédrale entièrement restaurée juste à point pour cette cérémonie. Celle-ci manifesta le caractère local de l'Église, tout d'abord parce que la cathédrale de Cologne elle-même est le sanctuaire le plus vénérable du christianisme allemand : par sa propre histoire mouvementée elle en résume en quelque sorte l'histoire tout entière. Elle le manifesta aussi par la proclamation de l'Épître et de l'Évangile en langue allemande, faits par le sous-diacre et le diacre de la messe, après le chant des deux péricopes en latin, et enfin par le sermon que l'ordinaire du lieu prononça pour magnifier le vénérable édifice relevé de ses décombres.

D'autre messes et cérémonies pontificales jalonnèrent encore ces journées. Elles eurent lieu dans les nombreuses églises de la ville, aussi bien dans les anciens édifices romans du centre, restaurés au moins partiellement, que dans les églises construites en style de demain à la périphérie, pour les nouvelles paroisses. Les nnes et les autres furent le but de visites guidées, et des albums photographiques en ont conservé le souvenir aux étrangers.

Mais à côté de ces événements proprement liturgiques, il y eut d'autres manifestations de caractère plus populaire, tant par la langue que par le nombre des participants qui atteignaient parfois les centaines de mille. Retenons par exemple la messe basse pontificale accompagnée de chants allemands, célébrée le 2 septembre par le nonce apostolique, Mgr A. Muench, sur une grande plaine appelée *Nord-Stadion*. Elle fut néanmoins plus liturgique que la messe de la cathédrale dont nous avons parlé, à cause des dizaines de milliers de communions qui y furent distribuées. Ajoutons-y la procession fluviale du Saint-Sacrement dans la soirée du 1er septembre, dont les participants ne pouvaient plus se compter.

L'aspect cultuel le moins spectaculaire, mais non le moins expressif du *Katholikentag*, fut la prière, pour ainsi dire ininterrompue, des fidèles dans ces mêmes églises de la ville où souvent le Saint-Sacrement était exposé, ainsi que leurs confessions et communions ; il en prenait figure de pèlerinage. « Des hommes priants, voilà la grande, la prédominante impression que produisait Cologne », écrit la *Herder-Korrespondenz*.

* * *

Venons-en maintenant à un autre caractère de l'Église catholique allemande qui apparut pendant ces mêmes journées, à savoir, son caractère national, étroitement lié d'ailleurs au caractère local que nous a révélé le culte. Le lien entre l'Église d'Allemagne et le peuple allemand tout entier, que releva dans son discours inaugural le prince de Löwenstein, président du Comité central des *Katholikentage*, se manifesta le plus dans la participation d'environ trente mille catholiques venus de la D.D.R. S'il y eut des pèlerins à Cologne, ce furent bien ceux-là, avec leur grande ferveur et leur pauvreté. Divers comités, non moins que des particuliers, les accueillirent avec une franche cordialité ; celle-ci soulignait la fraternité entre les catholiques des deux parties, aujourd'hui politiquement séparées du peuple allemand, fraternité nationale et religieuse, d'une reli-

gion tout ecclésiale ; nationale parce que religieuse, dirait-on mieux. S. Exc. Mgr O. Spülbeck, administrateur apostolique de Meissen, dépeignit en termes qui saisirent l'assistance, la situation de l'Église dans son diocèse. Un orateur laïc témoigna de son côté à son évêque, résidant lui aussi en D.D.R., de ce que ses diocésains se voulaient collaborateurs de la vérité au milieu du mensonge, propagateurs de l'amour dans un pays où est prêché la haine, co-bâtisseurs de la cathédrale là où s'édifie la tour de Babel, combattants là où le diable rôde comme un lion rugissant.

La République fédérale fut représentée à l'inauguration de la cathédrale en la personne de son président, le Dr. Th. Heuss, protestant. Par là on voulut signifier le caractère non moins national que religieux de l'événement. Le Dr. Adenauer et d'autres ministres catholiques, au nom du gouvernement fédéral, ainsi que le bourgmestre de Berlin, prirent part aux principales réunions. Si le Chancellier proclama, comme il se devait, l'unité indissoluble et finalement victorieuse du peuple allemand, il élargit cependant son propos jusqu'aux dimensions de la civilisation occidentale, faite du respect de la justice et de la liberté, et appela les catholiques allemands à la lutte contre le matérialisme athée, l'ennemi le plus puissant qu'elle eût jamais.

Aux deux grandes manifestations de l'Église catholique allemande que j'ai un peu détaillées, j'ajouterai encore l'énumération rapide de quelques autres manifestations : des maquettes de maisons servaient à recueillir, en quêtes énergiques et persévérantes, l'argent nécessaire à la construction d'un *Katholikentagsiedlung* aux environs de Cologne ; les organisations catholiques les plus diverses — n'oublions pas que Cologne est la ville de Kolping —, défilèrent, fanions en tête ; des conférences doctrinales de haute tenue furent faites tant par des clercs que par des laïcs devant un auditoire toujours nombreux et attentif ; eurent lieu encore des représentations théâtrales et cinématographiques, des concerts, des expositions d'art ancien et moderne etc.

L'Église catholique allemande n'a pas seulement révélé à Cologne son visage national sur un fond d'européanisme occidental ; elle a montré également sa qualité catholique. N'appelle-t-on pas quelquefois la ville de Cologne la Rome allemande ? Le lien avec l'Église universelle fut rendu très visible par la pourpre de trois cardinaux, un grand nombre de prélats étrangers venus parfois de très loin ; il fut rendu pour ainsi dire « audible » dans l'allocution radiodiffusée du Saint-Père à partir de Castelgandolfo à la séance de clôture, et

écoutée debout par une assistance qui frisait le million. Elle énuméra les grandes tâches du catholicisme allemand, solidaire de celles de la chrétienté tout entière, que des persécutions jusqu'à ce jour inégalées assaillent de toutes parts. C'est précisément cette solidarité qui avait déjà inspiré et dirigé la prière du *Katholikentag*, dont les intentions étaient la paix et les Églises persécutées. Relevons aussi l'installation d'une exposition missionnaire, illustrant les préoccupations universelles des catholiques allemands.

L'Église catholique allemande manifesta-t-elle à Cologne un souci œcuménique, celui des chrétiens séparés ? Le terme même d'*Una Sancta*, qui, dans le langage théologique allemand, le recouvre, ne s'y fit guère entendre, mais on parla souvent, et toujours avec sympathie — même avec applaudissement de l'auditoire —, des frères séparés allemands, des « évangéliques ». L'un d'eux, le Dr. G. H. Schniewind apporta au *Katholikentag* les vœux du *Kirchentag*, institution protestante analogue, vœux qui furent chaleureusement transmis et reçus. Beaucoup d'évangéliques colonais offrirent une gracieuse hospitalité aux catholiques étrangers à la ville. Quant à l'Orient chrétien, tant uni que séparé, il ne parut pas du tout à Cologne. Ce fait marqua un recul par rapport aux journées précédentes de Fulda, en 1954.

* * *

Je me résume. L'Église d'Allemagne m'est apparue à Cologne comme une partie consciente de l'Église universelle, solidaire des autres Églises locales, surtout de celles qui souffrent, ouverte aux besoins du monde entier, et nullement repliée sur elle-même. Mais je l'ai vue aussi très localisée : Église occidentale fortement liée à la nation allemande, héritière d'une grand passé, blessée par une plaie historique dans son corps et dans son âme, — la sécession protestante — mutilée, mais dans son corps seulement, par son actuelle séparation politique. Cette dernière blessure se montra profonde, et surtout par des constrastes. D'une part, l'Église de la République fédérale, glorieuse au milieu d'un monde qui n'en prend guère ombrage, d'autre part, l'Église de la D.D.R. réduite à un minimum à peine vital, et condamnée par un monde hostile à porter son témoignage chrétien le plus souvent dans le silence. Mais il m'est apparu aussi que la scission entre les deux Allemagnes, parce que fonctionnelle seulement, n'avait pas entamé la communion fraternelle des deux parties de l'Église allemande, ni même ses assises nationales. Cette

Église se manifesta une, à la fois glorieuse et souffrante. Ce dernier aspect, on prit grand soin de le souligner, tant dans quelques-unes des conférences sur l'infirmité de l'Église, que par une colossale couronne d'épines suspendue par trois grues au-dessus de l'autel du *Nord-Stadion*, et où les souffrances des catholiques de la D.D.R. étaient entrelacées avec celles de leurs frères de « derrière le rideau de fer ».

Le *Katholikentag* a toujours été une initiative des laïcs. Bien que depuis la dernière guerre la part des « clercs » y ait, dit-on, grandi, je ne fus guère étonné de constater combien l'Église allemande se montra « laïque » à Cologne, non seulement de fait, mais aussi d'intention, soucieuse de faire comprendre au catholique allemand son rôle ecclésial comme laïc, et attentive à le lui faire remplir. Cette dernière vision, en plus des autres limitations que cette note s'est imposées dès sa première ligne, fait saisir, je pense, la limitation pour ainsi dire congénitale du *Katholikentag*.

L'Église a pu apparaître à Cologne, conformément à la devise, comme un « signe de Dieu pour les Nations », mais comme un signe incomplet. Quant à son efficacité, elle ne pourra se révéler que plus tard.

* * *

Le *Katholikentag* de Cologne a été ponr tous ses participants, j'ose le croire, une « expérience ecclésiologique », dont le degré de conscience a varié de personne à personne. Les historiens du traité *De Ecclesia* nous disent qu'ils en fut ainsi généralement, dans l'Église d'Occident avant le XVe siècle, et qu'on y vivait l'Église sans chercher à la définir. Mais nous sommes au XXe siècle, et, tant l'auteur de ces lignes que leurs éventuels lecteurs, cherchent une certaine intellection ecclésiologique, le *De Ecclesia* se cherchant, ou « devenant », comme on l'a dit. Je ne crois donc pas dépasser mon but en énonçant maintenant, sans prétention, quelques « thèses » que l'expérience de Cologne m'a suggérées, et qui concerneront surtout l'Église locale.

1. L'Église est le peuple de Dieu : *a*) un *peuple* concret appartenant à telle nation, telle civilisation, telle situation historique; *b*) un *peuple*, non pas une « masse » dont il se distingue par le respect de la liberté individuelle, ainsi que par la différenciation et la hiérarchisation de ses fonctions ; l'image du corps semble bien lui

convenir ; *c*) un peuple *de Dieu*, ce qui le distingue de tous les autres peuples.

2. La fonction liturgique du peuple de Dieu : *a*) Elle est toujours concrètement fonction de l'Église locale et même localisée. Cette évidence est souvent oubliée par les liturgistes, tandis qu'elle devrait commander toute théologie et toute pratique liturgiques. *b*) Elle est action du peuple de Dieu tout entier, mais premièrement et éminemment de ceux de ses membres qui y sont spécialement ordonnés, des clercs. *c*) La célébration du sacrifice eucharistique et de l'office divin qui l'entoure rend le mieux visible le peuple de Dieu ; elle l'unit à l'Église céleste, que la Révélation représente le plus souvent sous une forme liturgique ; elle fait naître en lui une tendance commune vers celle-là, ce qui est un élément important de son unité ; elle intensifie et révèle son caractère eschatologique. *d*) La communion sacramentelle au sacrifice eucharistique signifie et réalise ici-bas l'union du peuple à son Dieu et en fait le Corps social du Christ. Corps social du Christ et peuple eucharistique sont synonymes. *e*) L'Eucharistie justifie visiblement l'application des catégories théologiques de *Sacramentum* et *Res* à l'Église ; elle rend visible l'Église comme moyen de grâce (*Ursakramentum*, disent les théologiens allemands), et l'Église comme réalité de grâce. Cette dernière est le peuple de Dieu qui a communié et qui prie.

3. Les fonctions du peuple de Dieu envers le monde sont pour celui-ci un *Sacramentum :* elles sont toutes, en dernière analyse, son témoignage commun, mais diversifié de par le caractère particulier de chacun de ses membres qui a communié. Les membres laïcs peuvent porter ici un témoignage plus varié que les membres clercs.

4. L'Église locale est catholique et donc vraiment Église, quand elle est unie au centre de la chrétienté et à toutes les autres Églises locales catholiques.

5. Quoiqu'il en soit de leur relation d'origine, l'Église locale est plus visible que l'Église universelle.

* * *

Et maintenant quelques conclusions œcuméniques que le lecteur attend peut-être et qui auront au moins l'utilité de lui expliquer le choix des « visions » contenues dans cette note.

Si le *Katholikentag* n'a pas dû paraître très œcuménique à quelqu'un de peu au courant du mouvement œcuménique contemporain, il a pu révéler à un observateur plus informé de la chose, des ressemblances frappantes et des dissemblances instructives avec celui-ci.

Ressemblances : L'emploi d'une devise pour orienter la conférence. Même souci de la mission de l'Église envers le monde, même insistance sur le rôle spécial et irremplaçable que les laïcs y détiennent ; et même accent sur le message d'espérance qu'elle comporte.

Dissemblances : Aux conférences œcuméniques, la Liturgie eucharistique, au lieu d'être ce qu'elle fut à Cologne, est un problème quand on veut la célébrer en commun et permettre à tous les assistants de communier ; un scandale, quand elle comprend plusieurs services confessionnels séparées ; elle ne rend pas communément visible ni le *Sacramentum,* ni la *Res* de l'Église.

La devise des conférences œcuméniques est toujours christologique; celle des *Katholikentage,* ecclésiologique. Expliquer la raison de cette différence symptomatique me ferait dépasser les limites de cette note.

J'ai réservé pour la fin, tout en la mettant déjà dans mon titre, la leçon la plus œcuménique, me semble-t-il, de Cologne : la révélation d'une Église locale et catholique, réalité que les non-catholiques refusent à l'Église catholique-romaine qui aurait tout centralisé et absorbé.

Par là surtout le *Katholikentag* a réalisé sa devise dans le domaine œcuménique aussi.

D. C. LIALINE.

Le Centenaire des « Études ».

Des fêtes se sont déroulées à Paris il y a quelques semaines pour célébrer le centenaire de la revue bien connue des « *Études* », qui fut, à l'origine, comme on l'a fort heureusement rappelé, une revue unioniste [1]. Nous ne pouvons, en raison de cette circonstance, laisser passer l'occasion de joindre nos vœux à ceux qui ont été adressés au célèbre périodique, et de rappeler ici en quelques mots ses origines.

Tout le monde sait que la Compagnie de Jésus avait pu, grâce à la protection de l'impératrice Catherine II de Russie, échapper en ce pays au Bref de suppression de Clément XIV, *Dominus ac Redemptor* (1773), que les autres souverains d'Europe avaient presque tous promulgué et porté à exécution. Le refuge, tout d'abord dissimulé, des jésuites en Russie fut reconnu par Pie VII en 1801, et c'est alors que les Pères, devenus chapelains des églises étrangères de Saint-Pétersbourg, ouvrirent en cette ville un collège qui obtint une très grande faveur, non seulement auprès des familles d'anciens émigrés français, mais aussi des Russes eux-mêmes. Plusieurs jésuites éminents y parurent, comme le futur général de la Compagnie pour la Russie avant le rétablissement officiel par Pie VII, le P. Grüber, et le P. Rosaven. Les relations qui s'étaient établies alors entre la Compagnie de Jésus et la société russe devaient un jour porter leurs fruits. Plusieurs jeunes orthodoxes éminents, demeurant à l'étranger et devenus catholiques, s'aggrégèrent à la Compagnie, y travaillant avec zèle à la cause de l'Unité chrétienne.

Le jeune prince I. Gagarin, neveu de Madame Swetchine et habitant Paris, fut de ceux-là. Devenu jésuite en 1843, il mit bientôt à exécution de grands projets. Celle de ses œuvres qui mérite d'être surtout soulignée ici, *L'œuvre des saints Cyrille et Méthode*, avait pour but de travailler au rapprochement entre les catholiques et les Orthodoxes par une connaissance mutuelle, destinée à supprimer progressivement les barrières. A cette œuvre, fut tout d'abord annexée une bibliothèque qui s'est fort enrichie depuis et existe encore aujourd'hui à Paris, sous la direction du P. Rouët de Journel. Une revue fut également fondée, dont le premier fascicule parut

1. R. Tandonnet, *Le Fondateur et l'Union des Églises*, dans *Études* 1856-1956 (novembre 1956), p. 182 sv.

en 1856, sous le titre *Études de Théologie, de Philosophie et d'Histoire*. Le premier article de ce fascicule, dû à la plume du P. Gagarin lui-même, était intitulé *De la théologie russe*, et traçait ce programme: « Il faut un intermédiaire qui fasse connaître à l'Europe les travaux des ecclésiastiques russes, et qui transmette à ceux-ci les observations critiques qui pourraient leur manquer dans leur pays. C'est cette place que nous voudrions prendre ». Les temps n'étaient point mûrs, hélas ! pour qu'une revue unioniste puisse se maintenir longtemps dans sa ligne. Au P. Gagarin, un autre rédacteur, jésuite français, le P. Daniel, avait été adjoint. « Au bout de quelques années, a-t-on écrit, des difficultés surgirent. Deux partis se formèrent dans le comité de rédaction ; les uns désiraient que la revue devînt d'intérêt général, et acquît par là même une plus large diffusion. D'autres, et surtout le P. Gagarin, tenaient à ce qu'on ne s'écartât pas du plan primitif »[1]. L'affaire alla jusqu'au Général de la Compagnie et la question fut tranchée dans le premier sens. « Le P. Gagarin ressentit vivement le coup porté à son œuvre. Il voulut la transporter ailleurs, mais le Général s'y opposa »[2]. C'est ainsi que naquirent les *Études*, qui après diverses péripéties, racontées dans le fascicule jubilaire qui vient de paraître, sont devenues la revue si répandue aujourd'hui dans tous les milieux catholiques, puisqu'elle tire à 15.000 exemplaires.

On lira avec intérêt le détail de cette histoire dans l'article que vient de publier le P. Rouët de Journel dans le fascicule jubilaire, *Origine et premières années*, ainsi que les quelques pages consacrées à la mémoire du fondateur des *Études*, le P. Gagarin, dues à la plume du P. Tandonnet, *Le fondateur et l'Union des Églises*. Si les perspectives ont changé un peu depuis lors, et si nous ne sommes plus aujourd'hui hantés par les préoccupations apologétiques d'il y a cent ans, nous devons reconnaître cependant que le programme du fondateur des *Études* coïncidait substantiellement avec celui qu'*Irénikon* s'était tracé au début de son activité en 1926. Et, de ce chef, *Irénikon* peut saluer les *Études* comme son lointain ancêtre.

Les travaux du P. Gagarin ont laissé, malgré la métamorphose de sa revue, des traces profondes. Après lui, d'autres jésuites russes ont continué à faire connaître à l'Occident les problèmes de la Russie chrétienne. Si le nom du P. Martynov est bien connu en raison de

2. M. J. Rouët de Journel, *L'Œuvre des saints Cyrille et Méthode et la bibliothèque slave*, dans *Revue des études slaves*, 1923, p. 90-104.
3. *Ibid.*, p. 93.

ses travaux édités sous les auspices des Bollandistes, on a presque oublié les chroniques de littérature religieuse russe qu'il fit paraître durant de nombreuses années à partir de 1880 dans la *Revue des Questions historiques*, et qui mériteraient d'être réétudiées un jour en raison de leur sérieux et de leur qualité.

De plus, dans le scolasticat de théologie des PP. jésuites de la province de Champagne, établi depuis le siècle dernier à Enghien (Belgique) — endroit qu'ils quitteront prochainement —, quelques slavisants et théologiens unionistes groupés et encouragés au début par le P. Malvy, orientèrent leurs recherches du côté de la Russie. C'est de là que fut tiré en grande partie en 1922 le premier noyau de spécialistes qui composa le corps professoral de l'Institut oriental de Rome depuis cette date.

* * *

Les *Études* furent toujours une revue de « mouvement ». Sans vouloir se situer nécessairement aux postes les plus avancés, ses rédacteurs « s'appliquèrent à demeurer dans la ligne d'une pensée à la fois généreusement humaine et fidèlement chrétienne, aussi étrangère aux prises de position hasardeuses et téméraires qu'aux facilités de l'immobilisme et d'un conformisme paresseux » [1]. L'ampleur avec laquelle ses rédacteurs ont toujours considéré les problèmes les ont fait revenir au cours de ces dernières années aux questions de leurs origines : « problèmes de l'œcuménisme, contribution au renouveau liturgique et pastoral, critique du communisme et du progressisme » [2], dans lesquels les Églises séparées et spécialement la Russie se trouvaient particulièrement engagées. Et tout porte à croire qu'il en sera de plus en plus ainsi, car, nous assure-t-on, « dans une époque comme la nôtre, en perpétuelle recherche et transformation, quiconque prétendrait marquer le pas, perdrait bien vite l'audience des éléments les plus jeunes et les plus actifs des milieux intellectuels et spirituels » [3]. Or, « jamais il ne fut plus nécessaire de serrer de près l'événement, de s'exercer à coller aux faits, de suivre le mouvement de ce siècle jusque dans son ardente et impatiente mobilité » [4]. C'est une joie que de se l'entendre dire par une revue centenaire.

D. O. R.

1. L. Barjon, *Le Centenaire des Études* dans *Études*, novembre 1956 p. 166.
2. *Ibid.*, p. 165.
3. *Ibid.*, p. 168-169.

Comptes Rendus

I. DOCTRINE

Arvid Bruno. — Jesaja. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. Stockholm, Almqvist, 1953 ; in-8, 354 p., 30 cour. suéd.

— **Die Bücher Genesis-Exodus.** Eine rhythmische Untersuchung. Ibid., 1953 ; in-8, 325 p., 30 cour. suéd.

— **Jeremia.** Eine rhythmische Untersuchung. Ibid., 1954 ; in-8, 282 p. 25 cour. suéd.

— **Die Psalmen.** Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. Ibid. 1954 ; in-8, 282 p., 25 cour. suéd.

Déjà en 1920 l'A. avait commencé l'étude du rythme dans l'A. T. hébreu. Dix ans plus tard il publia : *Der Rhythmus der altt. Dichtung*, suivi, en 1935, de : *Das Hebraische Epos*. Ses recherches dans ce domaine l'amenèrent à modifier ses théories, surtout sous l'influence de Nyberg (*Studien zum Hoseabuch*, 1935), qui réagissait contre les corrections arbitraires de la méthode de Wellhausen. L'A. entend garder les apports de la critique textuelle ; plus librement que Nyberg pourtant, il corrigera le texte consonantique. Ce qui caractérise son point de vue, c'est l'importance qu'il attache à l'aspect poétique (« ...aber ich weigere mich bestimmt auf dem Altar des Buchstabens den Geist der Dichtung zu opfern » *Jesaja*, p. 45). Le Texte massorétique lui sert de base. L'intérêt de sa traduction, qui utilise largement ses devanciers allemands, consiste en la division strophique, basée sur le rythme. Déjà Duhm et Kissane avaient publié des analyses strophiques d'Isaïe, mais l'A. applique le principe du rythme également aux parties épiques (cfr. Genèse-Exode). Selon lui, l'élément rythmique n'est point le mètre, mais l'accent phraséologique. Cette théorie est exposée de long en large dans *Jesaja* (p. 9-52). Chaque volume est pourvu d'un commentaire détaillé, qu'on trouve après la traduction. Ainsi le texte biblique, déchargé des notes, se présente d'une façon claire et agréable. D. J. W.

Heinrich Vogels. — Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments. 2e éd. Bonn, Hanstein, 1955 ; in-8, VIII-236 p., 16 DM.

Après trente ans, le célèbre éditeur catholique du N. T. grec a remis à l'imprimeur son manuel de critique textuelle. Ce n'est pas une introduction générale au N. T. mais un commentaire technique de l'édition critique. L'ouvrage contient une partie documentaire (papyrus, manus-

crits, citations et versions) et une partie méthodologique, où passent les leçons d'une très longue expérience. L'exposé se distingue par son érudition philologique et son attachement à la méthode des fautes communes. L'A. regrette lui-même que les périodes de guerre et d'après-guerre lui aient rendu bien difficile la tâche de mettre la bibliographie à jour. Dans un dernier chapitre faisant le point des études en ce domaine, il attend encore quelque bénéfice pour la critique néo-testamentaire des recherches sur Tatien et les versions vieilles latines et syriaques. D. M. F.

The Background of the New Testament and its Eschatology, by **W. D. Davies** and **D. Daube,** in honour of Charles Harold Dodd. Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XVIII-554 p., 70/-.

C. H. Dodd. — New Testament Studies. Manchester, University Press, 1954 ; in-8, VII-182 p., 16/-.

C. H. Dodd. — According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology. Londres, Nisbet, 1953 ; in-12, 145 p., 10/6.

Le beau volume de mélanges offert au Prof. Dodd a été heureusement conçu par ses éditeurs. Il est centré sur deux aspects essentiels des études du N. T. dans lesquels s'est fait un nom le maître de Cambridge qu'il veut honorer : le milieu de pensée néo-testamentaire et son eschatologie. De ces 26 contributions, un bon nombre sont signées de noms célèbres de l'exégèse contemporaine. Parmi les plus remarquables, on lira d'abord la première, celle d'E. C. Blackman ; c'est un plaidoyer convaincu, mais exigeant pour une herméneutique digne de ce nom. Elle critique avec intelligence les efforts accomplis ces temps derniers par des exégètes comme A. Farrer, Thornton ou Vischer, mais en mettant bien en relief le côté positif de leurs travaux. L'étude perspicace de R. P. Casey sur la notion de gnose dans le N. T. et le gnosticisme souligne nettement l'originalité propre à la révélation chrétienne. L'attachante contribution de H. Riesenfeld sur l'aspect « mythologique » de la christologie néotestamentaire retiendra aussi l'attention. Les pages du savant archéologue W. F. Albright étudient ce que nous apportent les récentes découvertes de Palestine pour le problème johannique. Les conclusions en sont très positives : authenticité des *Logia* et de la théologie du IVe évangile, et, d'autre part, « nous pouvons conserver l'assurance qu'il contient les mémoires de l'apôtre Jean » (p. 171). Dans la partie traitant de l'eschatologie, la brève contribution de R. Bultmann n'en est pas moins importante. Elle discute l'eschatologie de Dodd dans *The Bible To-day* et pose à l'A. la question de savoir si « une compréhension théologique de l'histoire ne doit pas découler plutôt d'une compréhension de l'historicité (comme appartenant à l'essence de l'être humain), que d'une compréhension de l'histoire comme déroulement cohérent d'un fait passé (pp. 407-408). Signalons enfin, ne pouvant tout citer, les études d'O. Cullmann sur l'eschatologie et les missions dans le N. T. et celle d'E. Schweizer sur la notion d'Esprit dans le parsisme, le judaïsme, la gnose et le N. T. et l'originalité de ce dernier.

Les études néo-testamentaires du Prof. Dodd rassemblent huit *papers* de l'illustre maître déjà publiés séparément au cours des vingt dernières années. Elles n'ont rien perdu de leur intérêt pourtant, témoin, p. ex.,

celle consacrée au *pap. Egerton 2*, où l'A. s'efforce de démêler l'histoire du texte évangélique dans l'Égypte du IIe siècle ; témoin aussi les deux chapitres consacrés à l'évolution de la pensée de S. Paul, touchant à sa vision du monde et à l'eschatologie.

Ce n'est pas sans plaisir enfin qu'on lira le petit volume « Selon les Écritures ». Il est consacré à la place tenue par les *testimonia* de l'A. T. dans la prédication chrétienne des origines. Les pages si denses qui rappellent l'enracinement dans la Bible des notions essentielles de la christologie primitive ne sont pas les moins suggestives (pp. 114-125). La conclusion souligne l'importance d'une théologie moderne conçue à l'instar de celle du N. T., adaptée aux exigences de la pensée contemporaine, mais solidement enracinée dans le donné biblique. D. E. L.

M. Alberts. — Botschaft des Neuen Testamentes. Tome I. Die Entstehung der Botschaft. vol. 1. Die Entstehung des Evangeliums. vol. 2. Die Entstehung des apostolischen Schriftenkanons. Zollikon-Zurich, Evangel. Verlag, 1947 et 1952 ; in-8, 304 + 504 pp., 22.50 DM et 31.50 Fr. S.

Cette introduction au N. T. est d'un genre tout nouveau. L'A. est un des propagateurs de la méthode de la *Formgeschichte*, mais il ne suit ni la voie de Dibelius ni celle de Bultmann. Son but est d'expliquer le N.T., de l'intérieur, à la lumière de la foi et à l'écoute de l'Esprit-Saint. L'ouvrage dépasse la matière courante des introductions ; on y trouve des éléments que l'enseignement catholique donne dans le traité d'inspiration, d'heuristique et d'herméneutique. Ces deux premiers volumes décrivent la naissance des évangiles et des écrits apostoliques. Une première partie étudie les thèmes de la Voix, du Nom, de la Parole et de la Langue de Dieu. L'A. expose ensuite la formation du message oral de Jésus et du témoignage rendu au Christ, montrant comment Jésus est l'aboutissement de la Loi, des Prophètes et de la Sagesse. Suit l'examen des différents écrits et une étude sur la mission, l'apostolat, les prophètes et les didascales. La minutie scientifique ne rompt pas l'élan théologique de l'ensemble. Les genres littéraires sont largement mis à profit. Signalons quelques positions de l'A. : Matthieu n'est pas attribué à l'Apôtre ni le quatrième évangile à Jean ; l'authenticité paulinienne des Pastorales est maintenue ; la division des écrits est souvent surprenante. L'absence de toute note, de toute bibliographie accentue l'atmosphère kérygmatique de l'ouvrage. Le mérite de l'A. sera non seulement d'avoir fait œuvre neuve, mais aussi d'avoir mis les acquis de la *Formgeschichte* au service de l'annonce de la Bonne Nouvelle et non de l'histoire des religions, et cela sans les préjugés de Bultmann. D. N. E.

A. H. McNeile. — An Introduction to the Study of the New Testament. 2e éd. revisée par C. S. C. Williams. Oxford, Clarendon, 1953 ; in-8, 486 p., 35 /-.

A côté de celle de J. Moffat, plus ancienne, l'introduction de McNeile est la plus connue en terre anglaise. La première édition avait paru en 1927 ; cette seconde édition n'apporte comme changement notoire qu'un chapitre prudent sur la *Formgeschichte*, quelques mises au point sur l'au-

teur des Éphésiens à la suite de l'ouvrage de E. J. Goodspeed et des retouches dues aux études récentes. L'A. présente les écrits du N.T. d'après leur chronologie historique. Les Pastorales ne figurent pas sous S. Paul ; l'Apocalypse est séparée de S. Jean. La seconde partie comprend la formation du Canon et la critique textuelle (histoire du texte, l'édition de Westcott and Hort et les acquis récents). Un chapitre sur l'inspiration clôt utilement l'ouvrage. D. N. E.

A. Wikenhauser. — Einleitung in das Neue Testament. Fribourg-en-Br., Herder, 1953 ; in-8, 436 p., 21 DM.

L'introduction de A. W. est le fruit de toute une vie d'enseignement à l'université de Fribourg-en-Br. Le manuel fait suite à celui de J. Sickenberger ; l'A. examine dans les trois parties (histoire du Canon, histoire du texte et introduction à chaque livre du N. T.) toutes les questions que pose l'exégèse moderne. Les solutions proposées sont longuement pesées et avancées avec la prudence propre à l'A. Notons son attention pour les découvertes des Papyri, pour la question synoptique, la *Formgeschichte* et, dans un but pratique, pour le sommaire des différents écrits. La bibliographie reste très abondante, même si l'A. se défend d'être exhaustif. On soulignera tout particulièrement la manière avec laquelle il aborde les problèmes soulevés par l'exégèse protestante ; plus de trace de l'apologétique facile et hâtive d'antan : l'ouvrage reflète un sérieux scientifique serein et irénique. Ici encore l'idée unioniste a gagné beaucoup à cette nouvelle atmosphère de l'exégèse. D. N. E.

Synoptische Studien. — Alfred Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht. Munich, Zink, 1953 ; in-8, 294 p., 24 DM.

Le Dr. A. W., professeur émérite de l'université de Fribourg-en-Br., compte parmi les exégètes catholiques allemands les plus connus. Il s'est consacré toute sa vie à l'intelligence des Actes des Apôtres et des écrits johanniques, à l'ecclésiologie paulinienne et à la clarification de la question synoptique. Toute son œuvre est marquée par un sérieux scientifique et une minutie dans le détail. Son enseignement universitaire, s'il n'avait pas la saveur des cours de son confrère, le regretté professeur Allgeier, était d'une clarté didactique appréciée de ses élèves. Ces « Mélanges » qui lui sont offerts pour ses 70 ans groupent des contributions catholiques et protestantes sur les synoptiques. De l'ensemble des études deux conclusions s'imposent. Premièrement, dans les évangiles « l'intérêt doctrinal, théologique n'est pas un signe de formation tardive ; une systématisation réglée par les nécessités doctrinales et catéchétiques, plus logique, aurait précédé la systématisation biographique et géographique » (Cerfaux) ; exemples : les multiplications des pains (CERFAUX), le récit de voyage chez Luc (J. BLINZLER). Deuxièmement, J. SCHMID prend position dans la question synoptique contre Benoît et Vaganay en faveur de l'emploi de Marc chez Matthieu et Luc, sans qu'on soit obligé d'admettre un intermédiaire ; l'étude de R. SCHNACKENBURG sur Marc 9,33 va sensiblement dans le même sens. D. N. E.

W. F. Howard. — The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation, revised by **C. K. Barret.** Londres, Epworth Press, 1955 ; in-8, XIV-327 pp., 16/-.

L'excellent manuel d'initiation aux études johanniques du regretté W. F. H. vient d'être réédité et rajeuni par M. C. K. B. Le texte est celui qu'avait donné W. F. H. pour la troisième édition en 1945. Mais M. B. a eu l'heureuse initiative d'y ajouter deux chapitres supplémentaires : l'un sur la critique du IVe évangile de 1931 à 1953 (p. 164 à 172) et l'autre sur l'interprétation de Jean durant cette même période (p. 243 à 268). Ces pages nouvelles étaient indispensables ; M. B. les consacre principalement aux travaux de Hoskyns, Bultmann et Dodd. Des notes à la fin de chaque chapitre, une bibliographie élaguée et mise à jour et de précieux appendices sur des points plus spéciaux rendent cet ouvrage particulièrement utile. On regrettera cependant qu'il ne fasse encore aucune place à la littérature déjà abondante sur les manuscrits de la Mer Morte et leur relation avec les écrits johanniques, et que les travaux de langue française soient présentés de façon nettement insuffisante. D. E. L.

Franz Mussner. — Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes ((Trierer theologische Studien, 5). Trèves, Paulinus-Verlag, 1955 ; XV-175 p., 17,80 DM.

L'épître aux Éphésiens pose encore plus d'un problème aux exégètes. S'explique-t-elle par un mythe gnostique qu'elle aurait assimilé et transposé ? C'est ce que pense l'école de Bultmann. Utilisant la méthode comparative, Käsemann et Schlier se sont efforcés de le démontrer par l'étude du vocabulaire et surtout des motifs mythologiques qu'ils pensaient découvrir dans *Eph.* La thèse de F. M. reprend toute la question. Elle établit que, malgré la similitude de vocabulaire, le monde de pensée dans lequel se meut *Eph.* est radicalement différent de la gnose et qu'il se rattache directement à la pensée des grandes épîtres pauliniennes. Cet excellent travail, précis et bien présenté, fait honneur à la jeune faculté de théologie de Trèves. D. E. L.

Studies in Ephesians, edited by **F. L. Cross.** Londres, Mowbray, 1956 ; in-12, 121 p., 12/6.

Ces huit contributions qui ont été rassemblées et éditées ici par le Prof. Cross, ont été d'abord données sous forme de conférences à la troisième Assemblée sur la théologie et le ministère, tenue à Oxford en 1955. Elles se proposent de mettre en relief, à partir des données de l'épître aux Éphésiens, les principes théologiques qui sont à la base du ministère de l'Église dans le monde moderne. C'est pourquoi, hormis les deux premières études consacrées aux arguments pour et contre l'authenticité paulinienne d'*Eph.* (J. N. Sanders et D. E. Nineham), toutes les autres sont centrées sur la doctrine de l'épître concernant la vie de l'Église et la pastorale. La dernière d'entre elles, la plus longue et, peut-être, la plus remarquable, s'attache à définir le « mystère » chrétien (S. M. Gibbard). Elle reprend et discute le point de vue de dom O. Casel, en fait bien ressortir l'aspect positif et

se termine par des suggestions pour une reviviscence du sens du mystère dans la pastorale des sacrements. Ce petit volume conçu dans un but avant tout pratique, mais sérieusement informé et largement ouvert, exercera sûrement une heureuse influence. D. E. L.

Karl Stürmer. — Auferstehung und Erwählung. Gütersloh, Bertelsmann, 1953 ; in-8, 200 p., 24 DM.

Résurrection et élection, cette double direction de la pensée paulinienne est un fait dont la perspective trop unilatérale des Réformateurs, axée sur la justification, n'a pas tenu suffisamment compte. Si Paul s'oppose au légalisme du judaïsme, il s'en prend non moins à la prétendue sagesse de l'hellénisme. Dans sa doctrine il existe une tension réelle qui n'est transcendée que par la place centrale qu'il donne à l'œuvre du Christ. Cette étude consciencieuse élargit bien des idées reçues de l'exégèse traditionnelle. On s'étonne cependant qu'elle ignore certains ouvrages aussi importants que celui de dom J. Dupont sur la Gnosis paulinienne.

D. E. L.

H. M. Féret, O. P. — Die geheime Offenbarung des heiligen Johannes. Eine christliche Schau der Geschichte. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1954 ; in-8, 264 p., 14,50 DM.

C'est une heureuse initiative que d'avoir traduit en allemand l'ouvrage du P. F. sur l'Apocalypse. Composé aux heures les plus sombres de la dernière guerre, il donne aux chrétiens la clef véritable de ce livre mystérieux et si souvent interprété avec extravagance. On n'oubliera pas que ce commentaire fut une des premières publications qui mit en relief l'importance de la théologie de l'histoire pour une interprétation authentique de l'espérance chrétienne. On ne peut que souhaiter à cette édition allemande le succès mérité qu'a connu l'original français.

D. E. L.

Eranos-Jahrbuch 1947 (Band XV). **Der Mensch** (erste Folge), hrsg. von Olga Fröbe-Kapteyn. Zurich, Rhein-Verlag, 1948 ; in-8, 438 p.

Eranos-Jahrbuch 1948 (Band XVI). **Der Mensch** (zweite Folge) mit 9 Tafeln und 9 Abbildungen im Text, hrsg. von O. F.-K. Zurich, Ibid., 1949 ; in-8, 490 p.

Ces deux vol. de la célèbre coll. des rencontres Eranos d'Ascona sont consacrés à l'étude de l'Homme dans la pensée philosophique et religieuse. Bien que déjà anciennes, ces pages n'ont pas perdu leur actualité. Parmi les contributions qu'elles rassemblent, certaines sont de premier ordre. Signalons particulièrement les deux études du P. H. Rahner sur *L'image de l'homme d'après Origène* (t. XV, p. 197) et *L'homme et le jeu* (*der spielende Mensch*) (t. XVI, p. 11). Dans la seconde surtout l'A. unit l'érudition à la pensée vigoureuse et originale qui lui est coutumière. On retrouvera dans les pages que G. Quispel consacre à *L'homme gnostique* chez Valentin (t. XV, p. 249 s.) et Basilide (t. XVI, p. 89 s.) les thèses très personnelles de ce spécialiste sur la gnose hétérodoxe du IIe siècle, son origine et . ż

signification religieuse. Il faut mentionner en outre d'autres communications remarquables comme celle de G. VAN DER LEEUW sur *L'homme et la civilisation* (t. XVI, p. 141 s.) ou de K. KÉRÉNYI sur l'*Urmensch* dans l'antiquité classique (t. XV, p. 41 s.) et sur *L'homme et le masque* (t. XVI, p. 183 s.), ou encore celle de K. L. SCHMIDT sur *L'homme comme image de Dieu dans l'A. T. et le N. T.* (t. XV, p. 149 s.). D. E. L.

Fredericus Stegmüller. — Repertorium biblicum medii aevi. T. IV : Commentaria. Auctores N-Q ; t. V : *id.* R-Z. Madrid, Inst. Fr. Suárez, 1954-1955 ; in-8, 496 et 452 p.

La dernière étape avant les dissertations et les index est désormais franchie, le relevé alphabétique des commentaires bibliques médiévaux est complet (voir *Ir.*, t. XXV (1952), p. 93 et t. XXVII (1954), p. 482). Presque un millénaire de réflexion scripturaire est inventorié de la sorte. Rappelons qu'il ne s'agit que des auteurs latins ou traduits en latin. C'est ainsi que la période ancienne est représentée dans ces derniers volumes par Nicétas de Rémésiana et Rufin d'Aquilée qui n'a guère laissé comme exégèse que des traductions d'Origène. Pierre de Tripolitaine prolonge la pensée augustinienne. Comme Orientaux, on remarque Philon le Juif et surtout Origène qui fut lu énormément encore au moyen âge. Celui-ci a véhiculé aussi les reliques littéraires du martyr Victorin de Pettau (Ptuj sur la Drave) d'origine grecque (m. 304), d'Olympiodore, diacre d'Alexandrie et d'Oecuménius, comte d'Isaurie et rhéteur, tous deux du VI[e] s., et de l'hérétique Pélage. On a collectionné les scolies de Patérius, glossateur de S. Grégoire et de quatre de ses émules pseudépigraphiques. La maigre production des siècles suivants reprend avec Raban Maur, Sedulius Scotus et Remy d'Auxerre. La science monastique fera la transition quasi seule jusqu'au XII[e] s. ; quelques noms émergent, tels Tietlandus, prieur d'Einsiedeln (V[e] s.) et Williramus d'Ebersberg (XI[e] s.). A cette époque surgit un groupe de convertis du judaïsme autour de Salomon-Ben-Isaac de Troyes (1040-1105) à ne pas confondre avec Salomon-Ben-Levi, mieux connu sous le nom de Paul de Burgos qui vécut plus tard (1351-1435). Quelques disciples de Sal.-Ben-Isaac ont écrit à leur tour : Éliézer de Beaugency, Joseph-Ben-Siméon Kara de Troyes, Joseph-Ben-Isaac Bekor Shor d'Orléans et Samuel-Ben-Meir (Raschbam). La scolastique s'échafaude sur une série de *Pierre*, P. Lombard, P. Comestor, P. de Poitiers, P. de Tarentaise, etc. tandis qu'il est réservé aux *Thomas* d'en dresser le faîte, Th. d'Aquin ou d'en consolider les fondements, Th. de Vio, dit Cajetan ; le génial Roger Bacon a sa place dans cette phalange. A l'honneur de leur ordre et de leur nation plusieurs se distinguent par leur étonnante fécondité ou la profondeur de leur science. Ainsi les dominicains Nicolas de Gorran, Nic. de Lyre et Pierre Olivi, les bénédictins Odon de Châteauroux et Pierre Bersuire (Berchorius), Pierre de Rosenheim et Nic. de Dinkelsbühl, tous deux de l'abbaye de Melk, le Cistercien Philippe d'Eichstätt. Nommons encore, Rupert de Deutz, abbé de St-Laurent à Liège, Philippe de Harvengt, abbé prémontré de Bonne-Espérance (dioc. Tournai), Pierre Tschech de Pulka en Allemagne et Ponce Carbonelli en Espagne. La tradition britannique se perpétue encore par Robert de Bridlington et

Richard Rolle, chanoines de S. Augustin, entre lesquels se place, nouveau Bède, Étienne Langton (1150-1228), connu par son système de péricopes bibliques. Complétons cette liste par deux auteurs de *glossaires scripturaires* : Pierre Cantor et Simon de Hington. Attendons maintenant les appendices annoncés pour avancer plus vite dans cette forêt touffue.

D. M. F.

E. Stommel. — Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe. Theophaneia, 5. Bonn, Hanstein, 1950 ; in-8, 112 p., 7,80 DM.

Après D. Neunheuser et H. Scheidt, M. E. S. s'est efforcé de faire progresser la question de la bénédiction de l'eau baptismale du rite romain et de son épiclèse. L'A. fait en premier lieu, après avoir proposé une division du texte et des rubriques, l'histoire détaillée de cette bénédiction (p. 20-38). Il tente de distinguer d'une part une première partie d'origine romaine ancienne (avec d'ailleurs une interversion) et un second groupe de prières d'origine gallicane, comportant en particulier l'épiclèse elle-même. Dom B. Capelle a récemment contesté le principe de cette division en se refusant à croire à l'origine gallicane de l'ensemble du second bloc dont les sacramentaires gallicans n'offrent d'ailleurs aucun parallèle (*Bible et Vie chrétienne*, mars-mai 1956, p. 39-40). L'A. étudie ensuite la solennelle épiclèse consécratoire et ses rubriques, en particulier la triple répétition. Mais la plus grande partie de l'étude est consacrée à la plongée du cierge et surtout à l'insufflation qui, toutes deux, accompagnent l'épiclèse. L'A. rappelle toutes les tentatives faites pour rendre compte d'une manière exhaustive de ces deux rites (Usener, Bauerreis etc) grâce aux ressources de la symbolique et de la liturgie comparée et propose de nouvelles explications D. H. M.

Hans-Joachim Schoeps. — Urgemeinde und Gnosis. Tubingue, Mohr, 1956 ; in-8, 88 p., 9,20 DM.

Certains savants ont fait grief à M. H. J. S. de tirer des conclusions indues sur les origines de l'ébionisme, dans ses deux ouvrages consacrés au judéo-christianisme (cf. *Irénikon* XXVI (1953), p. 80-81). L'A. reprend le problème en y apportant plusieurs nuances que lui fournissent principalement les découvertes de Qumrân. Il y montre la doctrine ébionite comme une réponse au dualisme gnostique et plus spécialement au marcionisme. Disons cependant que bien des reconstructions de M. S. paraissent encore assez aventurées. La relation entre le judéo-christianisme tardif et la communauté de Jérusalem du premier siècle reste à démontrer.

D. E. L.

J. A. Fischer. — Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des naturlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, t. 1. Munich, Max Hueber, 1954 ; in-8, XXV-318 p., 21,80 DM.

Dans ce premier volume, le professeur J. A. F. traite de la conception de la mort et de celle de l'état de l'âme immédiatement après la mort,

telles qu'on les trouve dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Malgré bien des imperfections et des erreurs de l'un ou l'autre, parmi les premiers auteurs chrétiens, leur conception de la mort dépasse de loin les conceptions hellénistiques. Quant à l'état de l'âme après la mort, bon nombre d'écrivains anciens ont parlé d'un séjour intermédiaire de toutes les âmes dans l'Hadès; cela s'explique par l'influence de la tradition sémitique, ainsi que par le fait que l'Écriture donne peu de notions claires au sujet de cet état et que c'est surtout l'attente de la parousie qui occupe la pensée des anciens ; S. Irénée ajoute une raison d'ordre christologique : la valeur sotériologique de la descente du Christ aux Enfers. Ces mêmes auteurs tiennent toutefois à la rétributions immédiate, quoique incomplète. A partir de S. Cyprien, en Occident, et de Clément d'Alexandrie, en Orient, on a abandonné presque partout cette opinion théologique. L'A. fait ressortir comment les mêmes expressions peuvent avoir des significations différentes chez les divers auteurs, ainsi par exemple *refrigerium* et *supplicium* (avec les termes correspondants en grec), paradis, Hadès, sein d'Abraham. D. M. v. d. H.

K. H. Rengstorf. — Seder Naschim. Text, Übersetzung, Erklärung. (Coll. Rabbinische Texte, Erste Reihe : die Tosefta, B. 3, H. 1-3). Stuttgart, Kohlhammer, 1953 ; in-8, 132-56 p., 18 DM.

Ces trois premières livraisons nous mettent en possession de la première partie du livre *nasim* (= femmes), appelé *yebamot* (= belle-sœurs), où sont traitées les questions du lévirat. On y trouve d'abord une traduction intégrale, qui s'attache à suivre le texte original de très près. La lecture appelle constamment à des notes de tout genre, philologiques, critiques, analyses de formes de pensée techniques, références et examen de parallèles bibliques ou rabbiniques. Par elles-mêmes elles constituent une étude approfondie du texte et une garantie pour l'édition. Nous trouvons ensuite l'édition du texte original, dont le dernier chapitre (XIV) nous sera donné dans la livraison suivante. Nous attendons également un appendice critique pour introduire aux problèmes d'établissement du texte. L'A. était spécialement préparé à ce travail, ayant déjà publié le traité mischnaïque du même nom (cfr K. H. Rengstorf, *Jebamot*, Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang, die Mischna, III Seder Naschim; Giessen, 1929). C'est là qu'on trouvera ce qu'il faut pour les questions d'introduction, d'origine et d'histoire du lévirat, ainsi que pour la question délicate du rapport entre mischna et tosephta.
D. A. T.

M. Doumeth. — Anthologie syriaque. Première sélection établie par L. Costaz, S. J., et P. Mouterde, S. J. (Publications de l'Université libanaise, section des sciences philologiques, I). Beyrouth, 1955 ; in-8, 93 p.

L'ouvrage fait suite à la grammaire syriaque de L. Costaz (v. *Irén.* t. 28 (1955), p. 344) et s'adresse au même public : les petits Maronites. A côté de quelques morceaux désormais classiques dans les chrestoma-

thies syriaques on trouve aussi du nouveau. Remarquons que les AA. se limitent à des morceaux de genre plutôt narratif et éliminent ce qui est plutôt idéologique. Ils n'hésitent pas à s'enrichir de la littérature tardive (Barhebraeus). Plus qu'une chrestomathie, cet ouvrage tend à être une anthologie, dont nous n'avons ici qu'une première sélection. Tout est en *serṭā* et vocalisé. Une seconde sélection devra élargir ce champ. C'est aussi dans la mesure où l'idée d'anthologie s'élaborera, que l'ouvrage gagnera de l'intérêt en dehors des écoles du Liban. D. A. T.

Évêque Cassien. — Christos i pervoe christianskoe pokolenie. (Le Christ et la première génération chrétienne ; en russe). Paris, YMCA, 1950 ; in-8, VI-370 p.

L'A. a refondu sous cette forme le cours qu'il avait professé avant la dernière guerre aux étudiants de première année de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, afin de les munir dès le début du bagage exégétique nécessaire à la compréhension de leur programme théologique complet ; il en est sorti un manuel d'histoire néotestamentaire. Il est divisé en deux grandes parties : l'histoire évangélique ; l'histoire de l'âge apostolique, elle-même divisée en quatre périodes et centrée autour de Jérusalem, Antioche, Rome et Éphèse. L'exposé semble bien au courant de la science biblique contemporaine. Relevons-y quelques traits qui paraissent particulièrement Orthodoxes : le christianisme compris comme religion essentiellement historique ; le Royaume de Dieu qualité de vie différente de celle de notre éon ; le salut vu comme déification et s'étendant au cosmos entier ; l'importance attribuée à l'Église de Jérusalem ; le Millenium de l'Apocalypse interprété, bien qu'avec des réserves, comme la réintégration finale d'Israël ; l'admiration émue pour les écrits johanniques qui ne sont pas considérés comme le dernier mot de la Révélation, car celle-ci se continue dans l'expérience spirituelle et la vie de l'Église (p. 365). — Notons au point de vue exégétique la curieuse opinion de l'A. sur l'épître de Jacques, réponse de l'Église de Jérusalem à l'épître aux Hébreux écrite en Italie. Mgr Cassien exprime l'espoir que son ouvrage pourra être utile à d'autres que ses étudiants. Cet espoir est justifié. D. C. L.

Charles Journet. — L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative. II : Sa structure interne et son unité catholique. (Bibliothèque de la Revue thomiste). Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-8, 1394 p.

Quelle « brique », s'écriera-t-on en soupesant ce volume ! Brique, peut-être, mais qui a sa place de choix dans l'édifice de l'ecclésiologie catholique, laquelle est, comme on le dit souvent, en devenir ou en construction. Je ne puis songer à la soupeser ecclésiologiquement d'une façon un peu complète dans un simple compte-rendu. Il faudra que je me contente de quelques remarques seulement. Et d'abord le volume a une idée centrale, autour de laquelle il s'organise avec profusion de nuances et qui lui sert de clé très finement travaillée, sinon ciselée ; c'est l'âme créée de l'Église qui découle de la grâce capitale du Christ et se nomme la grâce sacramentelle et orientée, pleinement christoformante et donc sanctifiante. Là où cette grâce existe, l'Église est en acte achevé ; mais là où elle n'existe que

sous une forme moins complète, l'Église, elle non plus, n'existe qu'en acte initial ou tendanciel (p. ex. les Églises appelées dissidentes). Cette position de base est propre à Mgr J. et introduit dans la définition même de l'Église la charité sacramentelle et orientée à la suite, pense-t-il, de la Prière Sacerdotale du Seigneur. En faire autrement serait, d'après lui, « comme si on voulait définir l'homme par son cadavre » (p. 1183). De plus il considère son opinion comme diamétralement opposée à la conception protestante, et spécialement à celle de Barth. Quant aux autres problèmes ecclésiologiques, ils se trouvent très bien définis dans une *Table des matières* détaillée ; l'intention de l'A. est d'ailleurs de ne pas « exploiter à fond ces thèmes, mais de marquer leur point d'insertion dans la théologie de l'Église » (p. 989). Ceci est déjà très précieux. Je donnerai donc un résumé de cette *Table*. Le volume est divisé en trois parties, subdivisées en chapitres, sections et paragraphes : I. *La structure interne de l'Église : le Christ, la Vierge* (Ch. III (p. 382-453) : *la Vierge est au cœur de l'Église,* il est tout un traité mariologique et contient de très bonnes mises au point). II. *Les parties composantes de l'Église ; l'âme créée et le corps de l'Église* (Ch. VI : *L'âme créée de l'Église.* Section I : *Définition de l'âme créée de l'Église.* Section II : *Déchirures de l'Église,* avec un excursus : *Sur le rapprochement entre catholiques et orthodoxes* (p. 859-871). Ch. VIII *Le corps de l'Église.* Section I : *Nature du corps de l'Église.* Section II : *Les propriétés du corps de l'Église* avec le par. III : *Par son corps toute l'Église est visible en transparence.* Section III : *Les membres du Christ et de l'Église* avec un excursus sur l'*ecclésiologie de Karl Barth*). III. *Propriétés de l'Église en tant que composée d'âme et de corps* (Ch. IX : 1. *L'Unité catholique de l'Église comme mystère* (pour la foi) *et comme miracle* (pour la raison naturelle). 2. *De l'Unité catholique comme propriété mystérieuse de l'Église.* 3. *De l'Unité catholique comme note miraculeuse de l'Église*). Conclusion : « *Pour que tous soient* un » : *Les réalisations de la prière du Sauveur pour l'unité.* — La méthode est spéculative, comme le titre du volume l'indique, et vise à une parfaite précision en une matière très délicate. Mais elle se veut également traditionnelle et historique (parmi les Pères, S. Augustin prédomine). — Les conclusions peut-être les plus originales de l'A. sont : 1) la notion de membre de l'Église, qui est « analogique et proportionnelle » (p. 1058) parce qu'elle implique une variété de degrés de participation à l'âme créée de l'Église, lesquels sont énumérés dans un tableau synoptique (p. 1080) ; 2) Quand un membre de l'Église pèche, il reste membre sauf les cas d'hérésie, de schisme et d'apostasie, parce qu'il garde un lien avec l'âme créée de l'Église, lien que l'A. appelle mystérieux et dont l'existence est, d'après lui, prouvée, entre autres, par le sacrement de pénitence (p. 1073) ; 3) La sainteté de l'Église : l'Église n'est pas sans pécheurs mais sans péché (p. 1292). — Le résumé de la *Table des matières* donné plus haut, nous montre suffisamment l'intérêt œcuménique du volume ; il culmine peut-être dans le paragraphe : *Il ne manque rien* DANS *l'Église. Il manque* A *l'Église tout ce que lui ravit la cité du mal. Le bien qui se fait chez les dissidents ne manque* PAS *à l'Église* (p. 1215-1222), et dans les nuances que l'A. apporte aux questions analogues des *Chrétiens désunis* du P. CONGAR. — L'A. cite souvent l'encyclique *Mystici Corporis Christi,* sans en adopter cependant la notion fondamentale des deux missions constitutives de l'Église ; et, telle quelle, celle de visibilité, surtout dans l'affirmation (p. 821) qu'un

hérétique occulte n'est plus membre de l'Église. — Une des raisons du caractère prolixe du volume et des répétitions qu'il contient, lesquelles sont souvent à l'avantage de la mémoire du lecteur, est qu'il groupe, sans les unifier suffisamment, diverses études parues antérieurement dans des revues. Tel quel il est digne d'une lecture attentive et est, grâce à un Index détaillé, un instrument de travail et de référence. D. C. L.

Pravoslavnaja Mysl (La Pensée Orthodoxe). Travaux de l'Institut de théologie Orthodoxe de Paris. Cahiers IX et X. Paris, 1953-1955 ; in-8, 167 + 178 p.

Le cahier IX donne la *Chronique de l'Institut* pour 1949-52. La plupart de ses articles sont consacrés au centenaire du concile de Chalcédoine. Plusieurs savent sans doute déjà, mais il n'était pas inutile de le rappeler, combien le dogme de Chalcédoine est central pour la pensée religieuse russe contemporaine. Le canon 28 du concile est déclaré controversé dans l'Orthodoxie elle-même. Comme non-chalcédonien signalons l'article du baron J. MEYENDORFF : *Aux origines de la controverse du « Filioque »*. — Le cahier X contient deux discours académiques prononcés à l'occasion de deux autres centenaires, celui de V. SOLOVIEV (1953) par B. ZENKOVSKIJ, et celui du concile œcuménique de 553, par A. KARTAŠEV qui se propose d'en tracer l'« icone » tout en se livrant, en passant, à quelques pointes antiromaines. Le *Saint Pierre* de O. CULLMANN est recensé deux fois : d'une façon plus prolixe et ecclésiologique par N. AFANASJEV ; d'nne façon plus brève et d'allure exégétique par l'évêque CASSIEN. Il y a aussi une étude de L. ZANDER sur les mouvements « catholicisants » dans le protestantisme contemporain. La Bibliographie ne rend compte que de quatre livres, tous de théologie occidentale mais qui sont de premier ordre. L'archim. CYPRIEN regrette que dans le *Das Konzil von Chalkedon II* (comme il l'avait déjà fait pour le volume I) on ne mentionne guère les ouvrages russes parus avant la révolution, sur la matière. Le cahier se termine par une Chronique de l'Institut pour l'année 1953. D. C. L.

J. A. Jungmann. — Missarum solemnia, Explication génétique de la Messe romaine (« Théologie » 21). — Paris, Aubier, 1954 ; in-8, 466 p.

Un ouvrage extraordinairement riche où on trouve : une *théologie* (et la mieux ressourcée qui soit), une *histoire* dont chaque progrès (au sens purement chronologique parfois) est solidement établi sur pièces et chaque nuance exposée avec clarté, une *documentation* si riche que tout liturgiste aura besoin de son Jungmann autant que le théologien de son Denzinger... et de son Jungmann. L'original allemand de cet ouvrage a été recensé dans *Irénikon* pour sa première édition (1948) et sa troisième (1952, déjà !) : *voir tome* 22, (1949), *p.* 216-218 *et tome* 26 (1953), p. 206-207. La traduction française a pu bénéficier de la 2e édition allemande dès son 2e volume. Elle s'achève avec ce 3e volume, nanti de tables très détaillées (plus détaillées que celles de la 2e édition allemande, mais moins que celles de la troisième qui s'enrichissaient d'un Index des références bibliques. Ce volume est consacré entièrement au Canon (de la Préface, incluse,

à la conclusion de la Messe). On y apprendra en particulier les mobiles qui ont écarté la Préface du Canon, le sens du *Communicantes* et de la pléthore de signes de croix, une explication de l'Épiclèse, l'évolution des rites de la Consécration et de la *Commixtio*, et tant d'autres détails d'une histoire qui n'est pas seulement celle des rites, mais celle du dogme et de la théologie. D. B. R.

J. R. Geiselmann. — Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Fribourg-en-Br., Herder, 1955 ; in-8, XX-438 p., 25,60 D-M.

L'A. est avec K. Adam l'un des meilleurs représentants actuels de l'école théologique catholique de Tubingue. Celle-ci a toujours voulu contribuer plus particulièrement à guider la pensée humaine aux prises avec la Révélation. Cette tradition n'est pas morte. Le présent ouvrage le prouve, car en nous donnant l'anthropologie théologique du plus grand maître de Tubingue, J. A. Möhler, l'A. veut nous mettre en main de quoi amorcer une réponse chrétienne au problème primordial de l'Occident, celui de l'existence humaine. Les quatre parties de l'ouvrage suivent la recherche dramatique de Möhler, l'évolution et la transformation de sa pensée anthropologique, chemin énorme parcouru en quatorze années à peine. Face à la destruction de l'unité dans l'homme par l'illuminisme, le Möhler romantique de l'*Unité dans l'Église* (1825) voit l'homme chrétien uniquement à partir de Dieu et de l'Esprit-Saint. La lutte avec l'idéalisme théologique de Schleiermacher amène Möhler dans son *Athanase* (1827) et son *Anselme* (1828) à envisager l'existence propre de l'homme comme être libre devant le Dieu transcendant dont il est l'image. Dans un troisième stade, l'anthropologie de Möhler est élaborée à partir de l'homme ; dans la situation de l'homme sous le péché il importe de sauvegarder la liberté, point d'insertion du salut. Cette dernière position, Möhler l'a prise dans sa *Symbolique* (cinq éditions de 1832 à 1838), en réponse au réveil luthérien. La quatrième partie est consacrée à la justification et à la sanctification de l'homme régénéré. L'ouvrage est un modèle de méthode sûre ; la pensée de Möhler est placée dans son contexte concret. Ainsi pour situer l'interprétation première de Möhler de la *communio sanctorum* comme « participation aux choses saintes », l'A. ne craint pas de nous donner une explication de 60 pages. Pour saisir l'évolution de la pensée de Möhler des années de 1832 à 1838, l'A. a entrepris l'histoire du texte des cinq éditions de la *Symbolique* dont il nous livre les résultats, comme il a relevé aussi soigneusement les événements qui ont motivé les changements. La pensée de Möhler est un stimulant pour la théologie moderne en bien des points : tels la prise au sérieux des problèmes de son temps, les fruits que procure une référence intelligente à la théologie patristique et scolastique. D'autres faits méritent une attention particulière du point de vue unioniste : le passage de Möhler de la pneumatologie à la christologie, le contact fructueux pour sa théologie avec la pensée protestante, « son intuition géniale » de l'existence humaine en face de la vie intra-trinitaire, où Möhler est resté un isolé à moins qu'il soit apparenté aux mystiques tels que Ruysbroeck. L'A. en écrivant ce livre a, avant tout, voulu inciter la théologie catholique à chercher une réponse à la théologie de l'exis-

tence telle qu'elle est posée par R. Bultmann. L'esprit de Möhler faciliterait cette besogne. D. N. E.

Paul Tillich. — Der Protestantismus. Stuttgart, Steingrübern, 1950 ; in-8, 324 p.
The Theology of Paul Tillich (The Library of Living Theology, éd. par Ch. Kegley et R. Bretall, I). New-York, Macmillan, 1952 ; in-8, 370 p., 5 dl. 50.

Quoique la pensée du grand théologien américain qu'est P. Tillich soit restée fondamentalement européenne, voire allemande, son ouvrage sur le protestantisme se distingue par l'objectivité des analyses, qu'explique le point de vue libéral de l'A. On remarquera que son érudition étendue et son intérêt pour toute science lui ont permis d'enrichir ses exposés de maints détails qui échappent normalement aux théologiens. Il nous présente ici les résultats d'une période de travail de vingt ans, pendant lesquels il a été fortement influencé par les circonstances politiques assez variées (dont il sera question dans la partie autobibliographique de l'ouvrage suivant). Il a vu d'une façon toujours plus claire qu'à l'intérieur du protestantisme une dissociation s'est produite entre principe et réalité. Dans les 18 chapitres on trouve chaque fois la confrontation d'une exigence de la réalité religieuse de l'homme avec le principe protestant. Ces chapitres sont divisés en cinq groupes : *Religion et Histoire*, *Religion et Culture*, *Religion et Morale*, *Protestantisme*, et enfin *La crise actuelle*. On lira avec grand intérêt les chapitres 6 : Philosophie et Théologie ; 7 : Nature et Sacrement ; 8 : L'idée et l'idéal de la personnalité et 15 : *Fin de l'ère (Zeitalter) protestante ?* L'introduction mettra le lecteur au courant de la conception de l'histoire que se fait l'A., lui fera comprendre ce qu'il entend par le terme « ère protestante ».

Le second ouvrage est le premier volume d'une nouvelle série. Les éditeurs se proposent de publier des volumes contenant, après une introduction autobibliographique, des études critiques sur la doctrine des grands théologiens de notre époque. Il est significatif qu'on ait commencé par la théologie de M. Paul Tillich. L'importance des notices autobibliographiques, quelques sommaires soient-elles, pour une meilleure compréhension de la doctrine, n'a point besoin d'être soulignée. Pour les études critiques on a su intéresser des savants de premier plan comme W. Horton, Th. Siegfried, R. Niebuhr etc. A la fin on trouve une réponse aux critiques par M. Tillich lui-même, suivie d'une bibliographie détaillée. Il est clair que la possibilité d'un changement de la pensée n'est jamais exclue tant qu'il s'agit des théologiens vivants, mais cette série ne tardera pas à prouver son utilité, surtout si les volumes suivants possèdent les mêmes qualités que cette première publication.

D. P. B.

J. E. Rea. — The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body. Westminster U.S.A., Newman Bookshop, 1947 ; in-8, IX-259 p., 3 dl. 50.

Une étude honnête et qui a le mérite de la clarté. Entre les antinomies classiques (religion personnelle ou sociale, intérieure ou sacramentelle,

Église terme ou instrument), les hérétiques d'une part, l'Église catholique de l'autre, ont choisi. Ce choix commande la doctrine du sacrifice et, corrélativement, du sacerdoce. Le sacrifice, pratiquement escamoté chez les premiers, est solidement maintenu dans l'Église qui possède une doctrine ferme sur le sacerdoce des fidèles. — Le schéma de l'auteur est net. En diptyque dont le premier panneau présente la doctrine des hérétiques, il expose la pensée de Tertullien et de Valdès, de Wyclif et de Calvin, patrons, respectivement, du sacerdoce des saints, des prédestinés et des fidèles ; le deuxième panneau détaille la pensée de saint Augustin et de saint Thomas. — Sans lui en dénier le strict droit, on doit regretter que l'A. n'ait pas étoffé davantage le choix de ses sources : une comparaison entre Wyclif et Huss n'eût pas manqué d'intérêt et le témoignage d'une tradition patristique plus éclectique eût nuancé certaines affirmations un peu sommaires (p. ex. : dans la prière privée l'individu n'adore pas Dieu en tant que membre de la communauté ; Saint Thomas a « découvert » que les caractères du baptême et de la confirmation sont les instruments de notre configuration au Christ dans son sacerdoce). Il est plus étonnant que l'A. semble ignorer totalement l'ouvrage du P. Dabin sur le Sacerdoce royal des fidèles qui lui eût fourni, au minimum, une abondante anthologie patristique et contemporaine. D. B. R.

T. F. Torrance. — Royal Priesthood (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, N° 3). Édimbourg, Oliver et Boyd, 1955 ; in-8, 108 p.

« Le temps est certainement venu pour une véritable réunion des Églises sur une base biblique et doctrinale et dans une plénitude de foi et de constitution (*order*) ; aucune Église n'en deviendra plus pauvre mais toutes en sortiront enrichies ». C'est avec cette phrase que le professeur T., théologien presbytérien écossais très en vue dans le mouvement œcuménique, termine son étude qu'il veut précisément de cette qualité œcuménique, en la basant sur la Bible (étudiée à l'aide de Kittel), Calvin, et parmi les contemporains, Barth et J. A. F. Robinson. Divisée en cinq chapitres, de facture très dense, elle contient, à côté de principes ecclésiologiques fréquents chez les théologiens protestants, le principe fondamental suivant, que l'A. appelle eschatologique : tout en existant dans l'éon présent avec ses limitations et sa caducité, l'Église appartient déjà à l'éon futur parce que le Seigneur ressuscité et monté à la droite du Père, se l'unit comme Corps. Cette dualité commande un double sacerdoce : le sacerdoce du Corps entier, constitué par le baptême et devant persister dans l'éon futur ; le presbytérat corporatif, dérivant de l'ordonnance de l'Eucharistie, devant servir à l'édification historique du Corps et voué donc à disparaître quand celui-ci sera arrivé à la perfection eschatologique. C'est dans ce presbytérat que pourra, pense l'A., s'intégrer l'épiscopat compris comme signe, et non pas comme sacrement, de l'unité et de la continuité de l'Église. — M. T. touche, à maintes reprises, aux choses catholiques : il prend p. ex. saint Thomas à témoin pour nier le caractère sacramentel propre de l'épiscopat ; mais à quoi bon puisqu'il nie le caractère sacramentel de l'Ordre en général ? (p. 57 est reprise une affirmation qui devient fréquente chez les théologiens protestants pour prouver la

méfiance de l'Église catholique envers l'eschatologie, tandis que le document en question ne vise pas la parousie du Seigneur mais le millénarisme). A-t-il lu l'encyclique *Mystici Corporis*, pour pouvoir qualifier cette expression de « docétique et intemporelle » (p. 69) ? Il faut souhaiter à la suite de l'A., que son étude contribue à l'entente entre chrétiens non catholiques. D. C. L.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. — Early Theological Writings. Translated by T. M. Knox. With an Introduction, and Fragments translated by Richard Kroner. Chicago, The University of Chicago Press, s. d. ; in-8, 340 p., 5 dl.

Ce volume vient très honorablement prendre rang parmi les traductions anglaises des œuvres de H. dont une liste est donnée dans une bibliographie qui contient aussi des titres de livres anglais et de quelques livres allemands concernant ce philosophe. La traduction des œuvres de jeunesse est faite sur l'édition allemande de Hermann Nohl : *Hegels theologische Jugendschriften* (Tubingue, 1907) dont la pagination est indiquée, elle est munie de notes explicatives. Les deux œuvres plus importantes écrites à quelques années de distance, mais très différentes de tendance, ainsi que quelques autres fragments ont été traduits par le professeur T. M. Knox de St Andrew, le reste par le Professeur Kroner de l'*Union Theological Seminary* de New-York ; ce dernier est aussi l'auteur d'une très instructive introduction. D'après l'éditeur ces écrits de jeunesse permettent d'aborder le plus heureusement la pensée de H. et montrent que son système final a été une tentative de réconcilier le Christianisme avec la religion et l'éthique grecques d'une part et les mouvements philosophiques sortis de Kant, de l'autre. Le volume s'achève sur un Index.
D. C. L.

Émile G. Léonard. — Le Protestant français. Paris, Presses Universitaires de France, 1953 ; in-8, 316 p.

Le livre fut écrit à l'instigation de L. Febvre, pour décrire le type du protestant français, actuellement trop ignoré en France. C'est, comme il se définit lui même, une étude de démo-psychologie religieuse faite par un directeur d'études à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études, et utilisant « une connaissance précise du passé et du présent des Églises réformées et dissidentes » (p. 3), ainsi que des informations qu'ont procurées à l'A. des représentants qualifiés de ces mêmes dénominations. — L'ouvrage est divisé en trois parties : *Le protestant français, l'homme d'un passé ; Le protestant français porteur d'un message* (religieux ; ecclésiastique, avec un paragraphe sur les Rapports avec le catholicisme ; moral et social ; politique ; international) ; *Le protestant français, homme d'une attente.* Cette dernière partie révèle une faiblesse de l'étude : le *Revivalism* qu'elle y décrit, est-il vraiment caractéristique du protestantisme français, pour ainsi dire historique ; n'est-il pas plutôt le fait des « Sectes » (Églises dissidentes) d'importation étrangère, que M. L. a eu tort semble-t-il de mélanger. L'ouvrage est abondamment muni de statistiques et de cartes, et suivi d'une bibliographie s'étendant sur quarante-quatre pages. D. C. L.

T. F. Torrance. — Les Réformateurs et la fin des temps. (Cahiers théologiques, 35). Traduction française de ROGER BRANDT. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 44 p., 3 fr. s.

L'original anglais a paru sous le titre *The Eschatology of the Reformation* dans *Eschatology, Scottish Journal of Theology, Occasional Papers* nº 2. Le thème de l'Histoire et de l'Eschatologie chrétiennes aurait été oublié ou au moins simplifié par le moyen âge catholique. La Réforme l'aurait redécouvert : Luther, chez les Pères latins (eschatologie du jugement, ignorant certaines implications de l'Incarnation), Calvin, chez les Pères grecs (eschatologie de la résurrection donnant plein droit à l'Incarnation). Un très court chapitre mentionne les positions de Zwingli et de Bucer. Mais c'est surtout à bien marquer la différence entre Luther et Calvin sur ce thème, que l'opuscule est consacré. Son auteur, très féru en théologie œcuménique et à ce titre bien connu de nos lecteurs, se montre au courant de la littérature protestante allemande et cite plusieurs fois saint Thomas sans toujours donner sa référence, ainsi p. 7. D. C. L.

Karl Barth. — Hegel. Traduction française de JEAN CARRÈRE. (Cahiers théologiques, 38). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 54 p., 3,50 fr. s.

Cet ouvrage est la traduction plus aérée du chapitre très dense du même nom, de *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 2me éd. 1952 (sa première édition a été recensée dans *Irén.* 21 (1948), p. 113-14). En trois chapitres l'A. développe sa critique de H. qu'il résume ainsi : « H. en faisant de la méthode dialectique et de la logique l'essence de Dieu, a rendu impossible la connaissance de la dialectique réelle de la grâce qui est fondée sur la liberté de Dieu » (p. 52) et dont parle la Bible. Cela explique, d'après lui, pourquoi H. n'est pas devenu le Thomas d'Aquin du protestantisme et n'est resté qu'« une grande question, une grande désillusion et peut-être quand même une grande promesse » (p. 53). Peut-être y apprend-on plus sur Barth que sur Hegel ; quoi qu'il en soit, c'est toujours puissamment intéressant. D. C. L.

Alexis Chomjakov. — Œuvres choisies. (En russe). New-York, Éditions Čechov, 1955 ; in-8, 416 p. 3 dl.

L'œuvre complète d'A. Chomjakov en huit tomes, comprend des ouvrages de philosophie religieuse, des articles et une nombreuse correspondance. Les extraits publiés ici reproduisent les pages les plus caractéristiques de cette œuvre d'un penseur qui a eu une profonde influence religieuse sur son époque. Les poésies sont des élévations de l'âme à Dieu ; une centaine de pages reproduisent sa théologie de l'Église et autant d'autres sont consacrées à sa correspondance. On y trouve aussi les trois lettres écrites en français en 1853 et ensuite en russe. Personne n'était plus qualifié que le prof. Nicolas Arsenjev pour faire un choix judicieux dans les œuvres de Chomjakov et pour donner les renseignements nécessaires sur la vie et la doctrine de cet auteur : ces renseignements forment une introduction de quarante pages. D. T. B.

Pierre Bigo. — Marxisme et Humanisme. Introduction à l'Œuvre économique de Karl Marx (Bibliothèque de la Science économique). Paris, Presses Universitaires de France, 1953 ; in-8, 269 p.

Le livre est divisé en deux grandes parties : *Lecture de Marx* (ou mieux : Relecture du *Capital*) ; *Valeur de Marx*. Il est difficile. Une Introduction veut en donner une espèce de clé et en résume l'intention dans cette phrase : « Vous plaçant dans une perspective chrétienne, à laquelle vous êtes fidèle et vous entendez demeurer en tous points irrévocablement fidèle, vous avez tenté, avec toute l'honnêteté dont vous êtes capable, d'analyser le marxisme et de voir ce que l'on peut en tirer positivement pour l'édification du monde moderne... » (p. XXXI). Quant à sa réalisation la voici en résumé. L'A. voit dans le marxisme non pas une économie politique — le comprendre ainsi serait une méprise et trop commune encore — mais une « méta-économie » ou un humanisme. Il y aperçoit ensuite une ambivalence ou énigme qu'il exprime sous forme de questions dont la plus paradoxale semble être celle-ci : « Le marxisme est-il un humanisme ou est-il seulement un capitalisme supérieur » ? (p. 257). Enfin il découvre la racine de cette ambivalence dans une conception philosophique de l'homme. « L'immense apport de Marx est d'avoir posé le problème économique en référence à l'homme. Mais cet homme, son immense erreur est de n'avoir pu en reconnaître les vraies dimensions» (p. 259). Ce caractère partiellement inhumain de l'humanisme marxiste fait de lui une terrible menace pour l'humanité. Mais P. B. a confiance dans l'histoire humaine qui redécouvre toujours la vraie nature de l'homme ; tout comme elle a décanté l'idéologie de la Révolution de 1789, ainsi le fera-t-elle pour celle de la révolution marxiste. Il en trouve déjà des symptômes tant dans la société soviétique que dans les pays capitalistes. En appendice ce très intéressant volume donne *L'économie politique selon Staline*. D. C. L.

P. Thomsen. — Die Palästinaliteratur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Sechster Band : Die Literatur der Jahre 1935-1944. Lieferung I-III. Die Drucklegung überwachten Fritz Maass und Leonhard Rost. Berlin, Akademie-Verlag, 1953-1956 ; in-8, XVI-832 p. : 28 DM par livraison.

L'ouvrage constitue la sixième partie d'une bibliographie internationale, qui comprend la littérature palestinologique à partir de 1895. Ce volume traite des années 1935-1939 (le titre de la première livraison indique par erreur 1935-1944). L'A., décédé depuis, a laissé en manuscrit un septième et huitième volume, ainsi qu'un tome spécial (A), qui comprendra outre un complément à l'ouvrage de Tobler-Röhricht *(Bibliotheca geographica Palestinae)* un relevé de la littérature parue entre la publication de Tobler-Röhricht (1878) et la première année, traitée dans le 1er volume de Thomsen (1895). Contrairement à la classification chronologique de T.-R. l'A. distribue la matière en domaines spéciaux. Dans le sixième volume nous trouvons : I. Généralités. II. Histoire (e. a. chronologie, histoire religieuse, époques — on trouve ici une riche bibliographie de la période byzantine) —. III. Archéologie (e. a. histoire de l'art, architec-

ture, mosaïques, peinture, iconographie (n. 4867-4893), inscriptions, excavations). IV. Géographie historique et Topographie. V. Géographie (e. a. climatologie, géophysique, flore et faune). VI. La Syrie et la Palestine de nos jours. Cette dernière rubrique se rapporte à des domaines très différents, comme celui de la politique, de la culture, de la religion, de l'économie etc. Des index bien fournis révèlent facilement aux lecteurs leurs intérêts spéciaux (folklore, Lieux Saints, mission, sionisme, unionisme — les n. 4244-4373 traitent des rites différents, orthodoxes ou catholiques). On a ici usé d'un critère assez large pour ce qui concerne l'appartenance des différentes publications à la palestinologie. Les titres qui ne concernent pas celle-ci directement sont suivis d'une explication sommaire. La référence des comptes rendus après les ouvrages cités aident le lecteur à s'orienter dans la matière qu'il veut consulter. Il va de soi que le domaine de la palestinologie en touche bien d'autres. Aussi cette bibliographie a-t-elle sa valeur pour l'histoire, la théologie, la sémitologie, la liturgie et l'orientalisme. D. J. W.

Bjorn Collinder. — Fenno-Ugric Vocabulary. An Etymological Dictionary of the Uralic Languages. Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1955 ; in-8, XXII-212 p.

B. Collinder, professeur de langues finno-ougriennes à Upsal, nous a dotés du premier dictionnaire étymologique du finno-ougrien ou, plus exactement, et pour employer la terminologie même de l'A., de l'uralien. Par ce terme l'A. entend l'ensemble formé par le finno-ougrien d'une part et par le samoyède d'autre part. On notera aussi que l'A. y joint aussi le yutagir, parlé dans le nord-est de la Sibérie et que d'autres chercheurs rattachent plutôt à la famille paléoasiatique. — Le dictionnaire est divisé en trois parties qui comprennent respectivement : *a)* le vocabulaire commun à toutes les langues maliennes ; *b)* le vocabulaire commun aux seules langues finno-ougriennes (donc à l'exclusion du samoyède), et *c)* une liste d'emprunts anciens que le proto-finno-ougrien a faits à l'indo-européen, plus exactement à l'indo-iranien. Dans deux appendices, et sans entrer dans la discussion de la parenté éventuelle malo-altaïque, l'A. donne des parallèles altaïques (c'est-à-dire turcs et mongols) à certains mots des listes (a) et (b). L'exemple constitue une tentative bienvenue d'asseoir solidement la parenté des langues maliennes et d'en caractériser le vocabulaire commun. B. O. U.

Eduard Winter. — Die Pflege der west- und südslavischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte des bürgerlichen Nationwerdens der west- und südslavischen Völker (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Veröffentlichungen des Instituts für Slavistik, Nr. 5). Berlin, Akademie-Verlag, 1954 ; in-8, V-292 p., 18,50 DM.

A la fin du XVIIe et dans le premier quart du XVIIIe siècle, Halle s'est trouvée être un centre important de la vie spirituelle allemande, avec des savants comme Christian Wolff, Christian Thomasius et August Hermann Francke. C'est surtout l'œuvre des piétistes luthériens groupés

autour de ce dernier qui a contribué au rayonnement de Halle. Persuadé que la conscience religieuse de l'homme ne peut être réveillée que par une éducation appropriée, A. H. Francke fonda plusieurs établissements d'enseignements et fit paraître de nombreux écrits pédagogiques. Non content d'étendre son activité à toute l'Allemagne luthérienne, il chercha des contacts avec des voisins slaves. C'est ainsi que, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, Halle est devenu le centre le plus important de connaissances et d'études slaves. Non seulement les langues slaves furent étudiées et enseignées dans les institutions piétistes fondées par A. H. Francke et de jeunes théologiens étrangers invités à y poursuivre leurs études, mais encore de nombreux livres slaves y furent imprimés. Le présent livre retrace avec compétence cette activité débordante des piétistes de Halle. Il se limite toutefois aux domaines tchèque, slovaque, sorabe, polonais et yougoslave, et, incidemment, aux domaines hongrois et roumain, la partie russe ayant été traitée dans un ouvrage séparé paru en 1953. Ce précieux ouvrage se fonde sur les documents conservés dans les abondantes archives des établissements piétistes de Halle. Plusieurs de ces documents sont publiés en appendice (pp. 192-277). B. O. U.

HISTOIRE

Pierre Rondot. — Les Chrétiens d'Orient. (Courrier de l'Afrique et de l'Asie, IV). Paris, Peyronnet, 1955 ; in-8, 334 p., cartes et 8 planches.

Cet ouvrage comprend quatre parties suivies d'une conclusion. La première décrit le milieu géographique où vivent les diverses Églises orientales du Proche-Orient (on ne parle que très incidemment des Balkans et des terres russes). On aborde ensuite un fort bon résumé de l'histoire générale de ces Églises depuis les crises doctrinales des IVe-Ve siècles jusqu'au ralliement à Rome d'une partie d'entre elles et on étudie sommairement l'art sacré et les liturgies orientales. Cette première partie n'a d'original que le style alerte de tout l'exposé et le ton de riche sympathie qui se manifeste d'ailleurs dans tout l'ouvrage. — A partir de la deuxième partie, la lecture devient d'un intérêt souvent passionnant. Nous apprenons à connaître la situation souvent extrêmement difficile de ces chrétientés dans des pays à l'immense majorité musulmane : les premiers contacts avec la religion islamique, évolution et durcissement du statut concédé aux chrétiens, le « régime patriarcal » né des firmans émanés de la Porte après la conquête de Constantinople par Mahomet II, et modernisation de ce statut en Égypte et dans les Républiques nées de la première guerre mondiale. Un chapitre est consacré aux relations incessantes entre ces Églises et l'Europe, des Croisades aux Capitulations, à la question du protectorat français en faveur des chrétiens du Levant, de l'intervention russe et de la politique britannique. Cela est suivi de l'action des chrétiens orientaux formés dans les écoles occidentales du Levant et dans les universités européennes sur le monde oriental moderne et sur l'arabisme, tant au point de vue littéraire que national et politique. — La troisième partie fait l'histoire de quatre communautés

chrétiennes typiques : les Coptes, les Assyriens, les Arméniens, les Orthodoxes du Levant. — La quatrième partie expose les vues de l'auteur qui est remarquablement informé sur l'état présent et à venir des chrétientés résidant en Orient, sur la très nombreuse diaspora orientale dans l'Ancien et le Nouveau Monde et sur les chrétiens de la République libanaise, seul pays du Levant à majorité chrétienne. — La conclusion est une sorte de récapitulation sur l'importance mondiale de ces Églises, survivances pleines d'énergie du christianisme primitif et dont le rôle est loin d'être terminé. — On ne peut que recommander la lecture de ce livre à tous ceux qui s'intéressent à la politique orientale et surtout à l'Union des Églises. On y trouvera une somme de données de la plus grande importance, données que l'on chercherait vainement ailleurs. Et l'on y puisera une estime et un amour accrus pour ces frères chrétiens trop souvent méconnus et dédaignés. H. E. M.

Malachia Ormanian. — The Church of Armenia. Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature and Existing Condition. Londres, Mowbray, 1955 ; in-8, XXIV-220 p.

Cet ouvrage est la traduction d'une première édition en français, qui remonte à 1910. Il comporte deux parties et trois appendices. Dans la première partie, l'A. retrace l'histoire de l'Église arménienne. Il est dommage qu'on n'ait pas introduit, dans le récit des origines, les corrections qui s'imposaient à la suite de travaux récents sur ces questions. Trop de données traditionnelles, sans documents historiques pour les appuyer, sont présentées comme certaines. L'interprétation des grands conciles, notamment de Chalcédoine, est tendancieuse. C'est surtout pour la période qui commence au moyen âge que ce livre sera utile. On notera de nombreuses références à Rome, dans un esprit qui se ressent du voisinage du concile du Vatican. L'exposé des caractéristiques de l'Église arménienne nous paraît excellent et impartial. Dans la seconde partie, la plus neuve et la plus intéressante, l'A. traite en 25 chapitres de l'organisation, du culte, de la discipline de son Église, du rôle des laïcs, etc. Le premier appendice donne la liste chronologique des patriarches, plus tard catholiques. On mettra un point d'interrogation à tous les noms qui précèdent saint Grégoire l'Illuminateur. Les deux autres dressent la statistique des diocèses arméniens avant 1914 et en 1954. On est un peu rêveur en confrontant certains chiffres. Dans l'ensemble, ouvrage instructif autant par son esprit que par ses données matérielles. D. B. M.

O. Cullmann. — Der Staat im Neuen Testament. Tubingue, Mohr et Siebeck; 1956, in-8, 84 p. 8 DM.

— **Dieu et César** (Traduction du précédent). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956 ; in-12, 122 p. 5,75 f. s.

M. C. a réuni dans ce petit volume les conférences qu'il a données au printemps 1956 à l'*Union Theological Seminary* de New-York sur le problème de l'État dans le Nouveau Testament. Dans un premier chapitre, il étudie brièvement la carrière du Christ en fonction du mouvement zélote et montre dans le suivant comment le procès de Jésus condamné

par Rome comme zélote mais à tort, s'éclaire à cette lumière, ce qui permet en outre de conserver plusieurs détails tenus trop vite pour non historiques. Tout en rejetant expressément la thèse d'Eisler, l'A. fait droit à ce qu'elle pourrait contenir de positif. Dans son étude sur S. Paul, M. C. cherche à concilier *Rom.* 1, 13 et 1 *Cor.* 6,1 et sv. qui doivent s'expliquer l'un par l'autre et reflètent fidèlement l'enseignement du Christ avec de part et d'autre la même tension eschatologique. Dans l'Apocalypse enfin les puissances invisibles dont l'État est comme l'organe pour Paul se sont émancipées et le verdict à propos de l'État Romain ne peut y être que négatif. Dans un excursus, M. C. maintient pour les *ἐξουσίαι* de *Rom.* 13, à côté du sens profane de 'chefs temporels', le sens eschatologique de 'puissances angéliques'. Il va ainsi expressément à l'encontre de tout un consensus protestant, où figurent Bultmann et même von Campenhausen. M. C. s'attache à réfuter plus spécialement les arguments de ce dernier. On reconnaîtra la manière de M. C. soucieux de respecter — dût-elle heurter les mentalités contemporaines — toutes les harmoniques du Nouveau Testament. D. H. M.

S. L. Greenslade. — Church and State from Constantine to Theodosius. Londres, 1954 ; SCM Press, in-8, 94 p., 7/6.

Le Dr. G., l'auteur de *Schism in the Early Church* (cf. *Irénikon*, XXVI, 1953, p. 438), étudie dans ces *F. D. Maurice Lectures* la question des relations entre l'Église et l'État en un siècle aussi éclairant pour ce sujet que le IVe. C'est alors en effet que les trois théories classiques, qui forment autant de chapitres du présent ouvrage, sont sorties du choc même des événements. L'A. montre comment Constantin pose les fondements de la thèse impériale dont Eusèbe se fera le chantre et le théologien, et qui sera admise d'emblée par une bonne partie des gens d'Église. Le rapprochement de l'empereur avec l'Église puis ses interventions dans la législation nouvelle ou les questions dogmatiques, appellent cette première théorie. Ce système mènera cependant sous son fils Constance à la domestication de l'épiscopat. L'A. marque pour conclure ce chapitre les avantages de ce césaropapisme comme idéal d'une société unifiée à la manière de Hooker au XVIe siècle par exemple, mais ne manque pas non plus de souligner que, cet idéal comme l'expérience le montre, ne tient pas devant le monde concret qui est celui du péché et de la chute. C'est surtout en Occident que se développe vers le milieu du siècle la thèse dualiste où Église et État sont souverains dans leur domaine. C'est le point de vue d'Hilaire, d'Ossius, de Libère, de l'Athanase des années 50, de Martin et enfin d'Ambroise. Les conciles, la primauté romaine, le droit canonique servent à manifester cette indépendance de l'Église, mais les difficultés d'application de la thèse dualiste, certaines pratiques comme le rôle des évêques dans l'administration, enfin le fait que l'épiscopat s'érige en juge des actes politiques du prince, conduit à une troisième théorie, celle de la suprématie de l'Église, dont on trouve un germe déjà chez Ambroise. Deux remarques en conclusion : Peut-on dire que Constantin a été jusqu'à sa mort partisan de *l'homoousios* ou que le 4e symbole d'Antioche est le *Standard Creed* des homéens ? D. H. M.

T. M. Parker. — Christianity and the State in the Light of History. Londres, Black, 1955 ; in-8, 178 p., 21 /-.

Le Rev. T. M. Parker chargé en 1955 des *Bampton Lectures* s'est attaché au problème des relations entre l'Église et l'État jusqu'à la Réforme du XVIe siècle. Il traite dans sa première conférence du témoignage de l'Écriture et discerne dans le Nouveau Testament les deux tendances classiques, négatives et positives, celles-là même que O. Cullmann a cherché récemment à concilier. Ce sont surtout les problèmes soulevés par les persécutions qui sont à l'avant-plan dans la période suivante et l'A. ne signale à ce propos le mémoire de H. Grégoire que dans une note additionnelle mais cette tendance n'a guère sa faveur. C'est à Tertullien que M. P. demande des textes en ce qui concerne le point de vue de l'Église primitive. Pour le IVe siècle, l'A. fait porter ses réflexions sur les événements où l'action impériale se trouve engagée (donatisme, arianisme) et prend en particulier rang parmi les historiens actuels qui se refusent à ne voir dans la conversion de Constantin et son action religieuse qu'une suite d'opérations de caractère purement politique. Les conférences de M. Greenslade apporteraient à cette section d'utiles compléments. L'A. poursuit en relevant comment la continuité politique, administrative et économique avec l'Antiquité conduit l'Orient à un 'césaropapisme' dont il faut soigneusement préciser le sens et les limites, d'autant plus que bien des éléments en sont demeurés imprécis. La tradition unitaire survit également en Occident mais dans le cadre d'une série d'Églises nationales, puis au sein de l'Empire reconstitué par Charlemagne. Les invasions des IXe et Xe siècles modifient la notion de l'État et du pouvoir politique et c'est ainsi que la féodalité va rendre possible le développement graduel de la théocratie pontificale, non sans que l'Église ait dû d'abord, dans une première phase, se soustraire à la mainmise sur elle des laïcs, occasionnée par le développement indu du système des *Eigenkirchen*. L'A. indique alors *sine animo* comment les abus de la théocratie papale entraînèrent pour une bonne part la ruine de la construction médiévale. Le dernier chapitre examine brièvement le rôle de l'État dans l'ecclésiologie réformée, chez Luther puis chez Calvin et ses émules. En dépit de certaines simplifications, l'A. nous donne une importante contribution d'ensemble à cette question toujours si actuelle. Ces réflexions se fondent sur une connaissance très vaste de la littérature. Dans les abondantes citations, données en note dans le texte original français ou allemand, les coquilles sont pratiquement inexistantes.

D. H. M.

Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini (Palermo 3-10 Aprile 1951). (Studi biz. e neoellenici, VII-VIII), Rome, Associazione naz. per gli studi biz., 1953. T. I. Filologia, letteratura, linguistica, storia, numismatica ; in-4, LXIV-512 p., XVI pl. ; T. II. Agiografia, archeologia, arte, diritto, liturgia, musica ; 438 p., XCI pl. 6.250 lires chacun.

La collection S. B. N. a repris sa périodicité d'après-guerre par la publication des *Actes* du congrès de byzantinologie de Palerme. Ce n'est pas le lieu ici d'énumérer toutes les communications qui furent faites, dont les

résumés occupent ces deux volumes, tant les sujets sont encyclopédiques. Sciences sacrées et profanes ont fait tour à tour l'objet d'études attentives. Beaucoup ont pris occasion du lieu du congrès pour éclairer quelque point intéressant l'Italie méridionale et la Sicile, tradition importante de la civilisation byzantine que l'histoire postérieure a malheureusement d'abord isolée, ensuite effritée. Les sous-titres indiquent suffisamment les têtes de chapitres. Pour chaque communication, on renvoie éventuellement à la publication intégrale parue ou annoncée, quelques-unes cependant sont reproduites en entier. De nombreux hors-texte archéologiques et iconographiques ajoutent à la valeur documentaire stable du recueil. Relevons quelques points de portée religieuse ou œcuménique.

La partie philosophique et littéraire recouvre aussi la patristique, la théologie, la spiritualité et l'hymnographie. Citons E. Demougeot, *Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé*. La poésie de saint Grégoire de Nazianze est caractérisée dans ses traits généraux par R. Keydell (en all.), son pessimisme est apprécié par E. Rapisarda (en it.). Le prof. B. Ioannidis analyse les *caractéristiques fondamentales de la vie contemplative ou « hésychasme »* (en grec), tandis que E. von Ivânka en cherche la signification philosophique et spirituelle. S. Gennaro note les influences grecques sur le commentaire de l'Ecclésiaste de Grégoire d'Agrigente, et G. Mannelli examine le problème du libre arbitre dans le même traité. C. A. Trypanis s'intéresse aux mètres dans la poésie religieuse byzantine primitive (en angl.). J. J. Tierney reprend le problème de Romain le Mélode (it.) et N. B. Tomadakis explique la transition du *kontakion* au *canon* (fr.). Dans la partie historique, laissons les multiples communications relatives à l'histoire civile pour retenir les observations intéressantes du R. P. Rouët de Journel dans *Byzance et le monachisme russe*, du R. P. Grumel dans *Cause et date de l'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat byzantin* et de D. Obolensky dans *Le patriarcat byzantin et les métropolites de Kiev*. Le R. P. Hofmann aligne la correspondance pontificale avec le monastère du Mont Sinaï; Mgr Ladomerszky constate l'influence culturelle des monastères grecs en Italie méridionale. Enfin P. Vaczy compare le *culte impérial et l'adoration chrétienne des images*.

En hagiographie (t. II) l'attention se porte vers la note intéressante de V. Palachkovski, *L'influence des schismes sur la vénération des saints*. Sept autres contributions variées constituent cette section. La partie archéologique est assurément la plus développée et la plus neuve des *Actes* du VIIIe congrès byzantin. Toute une série d'études se rapportent aux monuments de l'Italie byzantine et de la Sicile. L'iconographie, l'architecture, la technique et l'esthétique de différents arts sont abordés tour à tour. La chronique des dernières fouilles y trouve un écho fidèle. Signalons surtout, parmi les 40 articles de ce chapitre, en iconographie : G. R. Ansaldi, *Une ancienne icone de la Vierge* (it.) (à S. Maria Nova) ; G. Agnello, *Les fresques byzantines des oratoires rupestres de Sicile* (it.). Sur Ravenne, G. Bovini s'attache à la technique des mosaïques de S. Apollinaire-le-Neuf, alors que C. Capezzuoli examine le mausolée de Théodoric. Quant à Ste-Sophie de Constantinople, L. Mirković étudie la mosaïque au dessus de la porte royale du narthex (all.), tandis que l'histoire de l'architecture

de ce monument complexe fait l'objet des recherches de M. Ramazanoglu dans deux articles successifs abondamment illustrés. Outre le domaine propre de l'art byzantin, Thessalonique, Rhodes, l'Argolide, Chypre et même le Sinaï, on s'est occupé ainsi de la périphérie extrême de son influence, la Yougoslavie et Emerita Augusta en Estramadure qui ne fut jamais soumis à Byzance. Les panégyriques du P. de Jerphanion et de Thomas Wittemore ne furent pas oubliés. La section juridique s'étend aux questions administratives et au droit canon. A retenir surtout la communication du prof. Alivisatos, *L'économie d'après le Droit canon de l'Église Orthodoxe*. Un dernier groupe d'articles traite de liturgie et de musique. E. Bickerstheth observe les hésitations d'Antioche à adopter le 2 février comme date de l'Hypapante, J. Lassus montre l'importance de l'ambon dans la liturgie syrienne, L. Mirković observe l'influence byzantine dans le typikon serbe. Deux moines de Grottaferrata parlent de musique, le P. Tardo fait l'inventaire des hirmologes manuscrits, liste précieuse, et B. di Salvo suit l'évolution des toniques modales depuis le XIIIe siècle. Ainsi s'achève le monumental sommaire des travaux du congrès byzantin de Palerme, qui mieux que des *Mélanges* ordinaires fait le point et donne les dernières orientations de la science. D. M. F.

André Guillou. — Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée (« Bibliothèque byzantine », série « Documents » N° 3). Paris, Presses Univ. de France, 1955 ; in-8, 214 p., 4 pl., 1.800 ff.

La carence de bonnes monographies sur l'histoire et les documents d'archives des monastères est un lieu commun parmi les historiens de la vie spirituelle en Grèce. Le volume que nous présentons comble cette lacune en faveur d'un monastère privilégié qui exerça, sauf quelques éclipses aux époques de bouleversement, un rayonnement considérable dans toute la Macédoine et jusque dans la ville impériale elle-même. L'édition de deux cartulaires anciens de ce monastère était rendue difficile par la perte de tous les documents et cartulaires eux-mêmes et copies. Heureusement différentes éditions partielles en avaient été faites avant que les derniers originaux et les cartulaires ne disparaissent durant le dernier siècle. L'introduction comporte l'*Esquisse d'une histoire du monastère de Saint-Jean-Prodrome*, ou St-Jean-Baptiste sur le Mont Ménécée près de Serrès en Macédoine. Cet exposé s'applique à donner un contexte, à la forme forcément décousue et partielle, des Actes publiés ensuite, à situer les lieux par les notes et une carte, et à rassembler les indications chronologiques sur les supérieurs du couvent. L'*Histoire de la tradition des Actes* introduit l'édition d'une manière plus technique en indiquant le sort des originaux, par la reconstitution du contenu des cartulaires, et l'énumération des copies qui en furent faites. 48 Actes grecs, conservés de la sorte, forment l'objet principal de l'édition. Ils s'échelonnent entre 1304 et 1355 ; les deux derniers seulement datent respectivement de 1698 et 1795. Chaque document, pourvu d'un apparat, est introduit par une analyse où sont rassemblés les renseignements d'ordre historique et tous les noms propres contenus dans le texte. Les Actes turcs, ne sont représentés que par leur nomenclature selon le dernier historien du monastère, le dernier aussi à les avoir vus. Les appendices publient une série de

documents provenant d'autres sources que les cartulaires c.-à-d. de mss du monastère, et d'autres bibliothèques, en dernier lieu 6 Actes plus récents inédits copiés dans les Vatic. gr. 2497 et 2427. La plus importante de ces pièces, App. I, *Typikon du Monastère* (p. 161-176), rédigé en 1332 par Joachim métropolite de Zichna, mériterait une étude particulière.

D. M. F.

Isidor Nagaevscjkij. — La chrétienté cyrillo-méthodienne dans la Russie-Ukraine (en ukrainien). (Analecta OSBM, II, I), Rome, PP. Basiliens, 1954 ; in-8, XII-178 p.

J. Nazarko. — Saint Wlodimir le Grand, qui gouverna et baptisa la Russie-Ukraine (en ukrainien). (Même collection). Ibid., 1954 ; in-8.

Ces deux études publiées donnent un tableau assez complet de la vie de la Russie aux IXe et Xe siècles. Nous releverons cependant quelques détails trop hypothétiques à notre avis. S. Cyrille n'a pas été évêque, et le siège épiscopal de Kiev ne date pas du temps des SS. Cyrille et Méthode. — La bibliographie, surtout celle du premier livre, est bien faite. P. K.

R. R. Post. — Kerkelijke Verhoudingen in Nederland vóór de Reformatie. Utrecht, Het Spectrum, 1954 ; in-8, 572 p.

L'exposé que le savant professeur de Nimègue nous donne ici de la situation religieuse et ecclésiastique aux Pays-Bas à l'époque qui y précéda l'introduction de la Réforme (1500-1580), est tout, sauf bouleversant : aussi, en terminant son étude, l'A. avoue-t-il qu'il ne s'explique pas très bien les raisons du succès que la Réforme a eu dans ces contrées. Quand on rencontre un historien qui, à la probité scientifique, joint une certaine puissance d'imagination, on ne peut que s'en féliciter. Ce n'est pas le cas ici. L'espèce d'objectivité que voici dans l'étude minutieuse des pièces d'archives de ces temps ne révèle peut-être pas tout ni même l'essentiel. Ces textes, dans le cadre que l'A. leur crée, n'ont, certes, pas assez de résonance. Et pourtant, combien ces pages très denses, bourrées de petits faits solidement documentés, offrent déjà de matière à réflexion ! S'il est vrai que les causes extérieures, politiques et économiques, ont joué un rôle particulièrement important dans les événements religieux du XVIe siècle, l'exemple des Pays-Bas est là également pour prouver que la vie chrétienne de l'époque n'avait plus assez de souffle pour sauvegarder dans leur intégrité les valeurs traditionnelles. Ce livre ne le démontre pas, mais le montre malgré tout. L'A. est parti avec l'idée de faire mieux que Lortz par ex., qui selon lui aurait employé des couleurs trop sombres. Mais *nolens volens* les recherches du Dr. Post ne donnent qu'un plus grand relief au tableau que le prof. Lortz avait déjà brossé avec tant de science et de pénétration historiques pour le pays où la Réforme a fait ses premières conquêtes. Cet ouvrage constitue une précieuse contribution à la compréhension de la situation de la chrétienté des Pays-Bas du XVIe siècle. Mais si le titre du livre signifie que l'A. comptait nous dépeindre cette situation, dans toute sa réalité, il faudra conclure qu'il nous a trop promis. Remarquons que les expressions employées sont parfois un peu triviales :

nous devons « in de gaten houden » (310) ; « door processies en allerlei vertoningen » (391), et *passim*. Devant certaines manifestations de piété de ces temps l'A. se montre plus « protestant » qu'il ne le faut. D. T. S.

David Marshall Lang. — Lives and Legends of the Georgian Saints. Londres, Allen et Unwin, 1956 ; in-12, 180 p., 13/6.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction des éditeurs ; ils exposent l'idée conductrice d'une collection destinée à qui désire étendre ses connaissances de l'humanité à la recherche de Dieu, quelle que soit l'institution religieuse qui l'ait conduite. Ainsi finira-t-on, espèrent les éditeurs, par mieux se connaître et s'estimer. C'est le but que veut atteindre la publication des vies et légendes des saints géorgiens. Publication neuve, puisque l'on ne connaissait en anglais que la Vie de Ste Nino. Le lecteur obtiendra par cette lecture une vue intérieure et religieuse de la Géorgie pendant les huit premiers siècles. L'éditeur de ces vies a conservé le style simple du texte. Il nous semble que quelques notes, en fin de chapitre, auraient utilement fait le départ du légendaire et de l'historique. C'eût été tout profit pour la connaissance de la Géorgie. D. Th. Bt.

David Mathew. — Scotland under Charles I. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1955 ; in-8, 320 p., 30/-.

L'A. nous donne ici une étude approfondie sur la vie de l'Écosse durant le règne de Charles Ier. On y retrouve les qualités de son étude parallèle sur l'Angleterre durant le même règne, et qui avait pour titre *The Age of Charles I*. Un premier chapitre nous offre une vue générale de la situation politique créée par la Réforme. Vient alors un examen des deux traditions religieuses : le presbytérianisme, théocratique et oligarchique et au surplus plein de dynamisme, tel qu'il se révèle chez ses plus grands interprètes, et d'autre part l'épiscopalisme, qui ne tranche pas vraiment avec le précédent, mais forme une tradition bien spéciale à l'Écosse. Le cadre économique et la structure sociale retiennent alors l'attention. On est ainsi préparé pour suivre dans les détails l'étude régionale de la vie politique et religieuse, en relation avec l'activité des grandes familles et des clans, dans les comtés du Nord-Est d'abord où domine la famille des Gordons et où le catholicisme reste assez vivace, puis dans les comtés du Nord et enfin du Nord-Ouest et des îles qui sont tous fortement marqués par les situations locales. Comme prélude aux événements de 1637, l'A. analyse alors les contacts de l'Écosse avec l'Église Réformée de France et la survie du catholicisme dans les *Lowlands*, et trace un portrait des figures les plus marquantes de cette période : Argyll, Hamilton, Lennox, le jeune Montrose. Les derniers chapitres fournissent comme une sorte de cadre général aux trois années mouvementées de 1637 à 1640. L'A. y étudie plus spécialement le *National Covenant* en liaison avec l'introduction du *Prayer Book* écossais (à propos duquel il reprend la thèse de Donaldson), l'Assemblée de Glasgow, l'armée écossaise et son chef le condottière Alexander Leslie. Enfin des réflexions sur le caractère du conflit, suggérées par les événements des années 1640-1641, terminent cet ouvrage d'une très grande richesse. D. H. M.

Ernst Benz. — Bischofsamt und Apostolische Sukzession im Deutschen Protestantismus. Stuttgart, Evangelisches Verlag, 1953 ; in-8, 264 p., 16,80 DM.

On ignore généralement trop les tentatives qui ont été faites aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles dans certains secteurs — d'ailleurs parfois assez marginaux — du luthéranisme pour réintroduire une forme de l'épiscopat que l'A. et certains luthériens appellent « de succession apostolique », mais que d'autres nommeraient plus volontiers « historique ». Ce sont ces divers projets que l'A. analyse ici en grand détail. Il envisage d'abord l'essai de Jablonski auquel le Dr. Norman Sykes de Cambridge avait consacré une étude en 1950. Le Dr. Benz apporte d'utiles compléments à ce travail. Jablonski voulait réaliser une union protestante sur la base de l'épiscopat « apostolique » que lui avaient transmis les Frères Moraves de Pologne, et l'Église d'Angleterre aurait été éventuellement conviée à participer à l'opération. Les pages qui suivent concernent la question de la restauration de ce même épiscopat dans une fraction de l'*Unitas Fratrum* avec, en particulier, Zinzendorf de Herrnhut qui fut de fait consacré par Jablonski. L'A. passe alors au curieux projet d'une constitution épiscopale pour l'Église luthérienne de Russie selon les vues de l'Empereur Alexandre Ier. L'évêque Cygnaeus (de Pétersbourg) reçut cette fois son ordination de l'Église suédoise et ordonna à son tour Fessler de Saratov, mais on en resta là. Les idées théologiques des rois Frédéric-Guillaume III et IV alimentèrent des discussions assez sinueuses mais sous le second de ces princes on aboutit, comme il se devait, à une impasse avec l'anglicanisme en 1856, étant donné ce qu'était l'épiscopalisme de ce souverain. Cependant quelques années auparavant on était parvenu avec les anglicans à une demi-réussite dans une tentative plus modeste et concernant une région lointaine. L'A. consacre les 70 dernières pages à l'affaire célèbre de l'évêché de Jérusalem qui heurta une partie de l'opinion en Angleterre et en Prusse. Malgré les échecs répétés de ces tentatives, elles sont fort utiles à considérer en fonction des négociations actuelles dans l'Inde du Sud et ailleurs.

Une remarque pour finir : N'aurait-il pas mieux valu donner dans le supplément documentaire le rituel d'ordination des Frères Moraves au XVIIe siècle, afin que le lecteur puisse juger de leur succession apostolique plutôt que l'Ordinal Anglican d'accès plus facile ? D. H. M.

E. E. Reynolds. — Saint John Fisher. Londres, Burns et Oates, 1955 ; in-8, XIV-310 p., 9 pl., 25 /-.

L'auteur a écrit un *Saint Thomas More* qui a été universellement apprécié. Il était donc préparé à écrire la vie de l'évêque martyr de Rochester, qui a été canonisé avec le Chancelier More. Dans son introduction, il indique pourquoi son œuvre remplacera la seule biographie qui existait de S. Jean Fisher, celle de Fr. T. E. Bridgett (1888). A l'heure actuelle, on possède nombre de documents importants, inconnus il y a cinquante ans. Avec S. Thomas More, S. Jean Fisher a été à l'encontre des volontés de Henri VIII ; l'évêque n'avait pas à observer l'attitude réservée qu'adoptait le chancelier. Cette biographie recrée ce temps où se joua l'union avec Rome de l'Église d'Angleterre. Nous invitons les anglicans à lire cet ouvrage, qui repose sur des documents indiscutables. **D. Th. Bt.**

Philip Caraman. — The Autobiography of an Elizabethan : William Weston. Translated from the Latin. Londres, Longmans, 1955 ; in-8, XXXII-259 p., 8 pl., 18/-.

Elle est d'un grand intérêt, cette autobiographie d'un jésuite qui passa dix-sept ans dans la Tour de Londres, sous la reine Elizabeth. Écrite par ordre de ses supérieurs, cette autobiographie n'est pas seulement un document historique, qui permet de rétablir l'atmosphère religieuse en Angleterre au XVIe siècle ; elle est aussi un document humain. L'A. raconte simplement ce qu'il sait, ce qu'il a vu et entendu. Récit rempli d'anecdotes. Il ressort de ce texte que la résistance à l'établissement de l'anglicanisme fut plus grande qu'on ne se l'imagine et que le peuple savait comparer et apprécier. Le traducteur donne d'abondantes notes qui élargissent la vue. A l'expiration de sa sentence, W. Weston fut relâché. Il mourut en Espagne. D. Th. Bt.

F. E. Mayer. — The Religious Bodies of America. St-Louis (Missouri), Concordia Publishing House, 1954 ; in-4, XIV-588 p.

Ce volume n'est pas un annuaire, mais au contraire un manuel systématique écrit par un professeur luthérien et destiné principalement à l'usage des ministres mais aussi des fidèles. Le plan général est méthodique d'après un principe à la fois historique et doctrinal qui s'élargit progressivement pour englober finalement les régions non-chrétiennes et les sectes a-dogmatiques représentées aux U.S.A. Douze titres groupent les diverses confessions et dénominations citées d'après le nom qu'elles se donnent elles-mêmes. L'Église orientale obtient l'honneur de la première place (I), ensuite l'Église romaine suivie de ses dissidences modernes « vieilles catholiques » (II) ; ensuite la Réforme luthérienne (III) et les autres Corps réformés (IV), des articles détaillant les différents groupes représentés en Amérique. La suite présente moins d'unité en raison du manque de cohésion doctrinale entre les sectes : Arminiens de tous bords (V), les groupes revivalistes selon leurs tendances à dépasser les dénominations (VI), leur caractère exalté (VII) ou leur eschatologie millénariste (VIII). Suivent pêle-mêle les tendances et organisations interdénominationistes et oecuménistes (IX). Les sectes qui suivent sont de moins en moins chrétiennes, des unitariens aux juifs (X), les cultes scientistes (XI), ésotériques ou non classifiés (XII). Chaque confession est étudiée selon son importance objective et traditionnelle. Exposé historique, analyse dogmatique, organisation, institutions américaines et bibliographie forment le canevas de chaque article. Il faut apprécier le gros effort d'objectivité du professeur qui a enseigné ces matières durant plus de 25 ans avant la parution de cette synthèse. Son érudition est assurément très large. Le cadre d'un manuel général est une cause forcée de simplifications. Les positions orientales rapportées sont souvent celles de documents symboliques portés en opposition contre les Latins, romains ou réformés. L'Église et la doctrine catholiques jouissent de l'exposé le plus ample. L'A. a travaillé énormément ce sujet. Il faut cependant avouer que le langage théologique technique très précis est intégré dans l'ensemble du système, au point qu'il est facile d'y perdre pied. La confusion entre lieux théologiques et sources de la

révélation entraîne de la sorte de graves conséquences. On ne peut lui contester le droit de juger les doctrines en fonction des positions intransigeantes de son Église. Cependant chacun doit se garder de combattre des fantômes déguisés sous un habit technique imparfaitement saisi. L'A. est au courant des fluctuations du mouvement oecuménique ; c'est vraisemblablement ce qui le rend sceptique sur son efficacité, et il défend la fidélité dogmatique confessionnelle. A témoin cette définition désabusée du glossaire au mot « unionisme » : « culte et zèle religieux conjugués parmi les organisations religieuses, sans unité doctrinale et avec mépris de la vérité divine ». Bref, cet ouvrage constitue un *compendium* commode bien documenté de *Konfessionskunde* américaine, pendant de la « théologie comparée » en faveur depuis longtemps dans les académies orthodoxes russes. D. M. F.

R. Hostie. — Du Mythe à la Religion. La psychologie analytiqne de C. G. Jung (Les Études Carmélitaines). Paris, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-8, 232 p.

Excellente introduction critique à la « psychologie complexe » du Prof. Carl-Gustave Jung. Il nous semble cependant que l'A. administre trop résolument le « baptême » chrétien au système jungien. Celui-ci est certainement gnostique : rédemption par la connaissance, identité dernière du « plérôme » avec la psyché, insuffisance d'une doctrine de la personne, etc. Or, les systèmes gnostiques ont ceci de particulier et d'équivoque que leurs mythologies se laissent interpréter en termes dogmatiques divergents ; un moine bouddhiste pourrait facilement adapter la psychologie jungienne à sa propre perspective. Dernièrement, G. P. Zacharias avait déjà tenté une interprétation de Jung selon la tradition de l'Église Orthodoxe... Il est vrai que la « réalité de l'âme » dépasse toute théologie rationnelle ; et l'ouvrage du R. P. H., bien que trop « jungien » à notre avis, est une contribution à la « gnose » chrétienne. I. A. C.

Martin P. Nilsson. — Geschichte der griechischen Religion. II. Band, Die hellenistische und römische Zeit. (Coll. Handbuch der Altertumswissenschaft, V/2). Munich, Beck'sche Verlag, 1950 ; in-8, 714 p. et 16 pl. hors-texte, 54 DM.

Ce second tome de l'histoire de la religion grecque du célèbre professeur de Lund est digne du premier que les spécialistes avaient accueilli avec la faveur qu'il mérite. Il embrasse la période qui s'étend d'Alexandre et des diadoques à la fin du paganisme. C'est dire qu'il embrasse un monde d'une diversité immense qui va de la cité grecque et de ses dieux aux syncrétismes les plus complexes de l'hellénisme tardif. Ce volume est particulièrement important pour l'histoire des doctrines chrétiennes. Bien des problèmes touchés par l'A. sont en connexion avec le milieu dans lequel se développa le christianisme primitif. On lira avec intérêt les pages consacrées à l'eschatologie des Oracles sybillins et à leur relation avec l'Apocalypse de Pierre (pp. 533-535) et surtout les deux chapitres qui traitent de l'hermétisme et de la gnose. M. N. y signale en passant que l'on n'a peut-être pas tiré tout le parti que l'on pourrait du texte des

Ennéades (II, 9) relatif aux présupposés philosophiques du gnosticisme (p. 590, n. 3). Depuis l'ouvrage de M. N. a paru le travail du P. A. Orbe, *En los Albores de la exegesis johannea* qui tient compte de ce texte. Cf. p. 139, n. 122 et passim (v. *Irénikon*, XXIX (1956), p. 330). L'A. s'attache surtout à signaler les éléments proprement helléniques et païens de la gnose. Parmi ceux-ci il note la présence d'éons féminins, d'origine mythologique, peut-être. Il remarque à ce propos que c'est une tendance de toutes les religions païennes que de placer des divinités féminines à côté des dieux masculins. Peut-être, est-elle accentuée aussi par la prédominance des abstractions qui sont le plus souvent du genre féminin ; et l'A. ajoute un exemple vraiment inattendu : « C'est cette tendance qui fait que l'Église a finalement accepté le culte de la sainte Vierge » ! (p. 594). Mais cette bévue n'est qu'un détail perdu dans ce livre si sérieusement informé et si objectif. La clarté, la concision du texte, non moins que son ample documentation en font un instrument de travail hors-pair.

D. E. L.

André Bataille. — Les Papyrus. (Paul Lemerle, *Traité d'Études Byzantines*, fasc. II). Paris, Presses Univ. France, 1955, 4 carré, 100 p., 14 pl., 1.400 f.f.

Dans le cadre du *Traité d'Études byzantines*, dirigé par Paul Lemerle, le présent fascicule, le premier paru, doit occuper la 2e place. En tête figure une *Chronologie*, préparée par V. Grumel ; sont annoncés déjà : III. *Les Manuscrits*, par A. Dain et IV. *Les Documents d'Archives*, par P. Lemerle lui-même. L'éminent spécialiste qui a pris en charge la présente section, a pris comme limites la période byzantine vue de l'Égypte, 297-641, soit depuis les réformes de Dioclétien qui entament le régime d'autonomie en vigueur durant toute l'antiquité, jusqu'à la perte définitive de ces régions à la fin du règne d'Héraclius au profit de l'Islam. Quatre chapitres groupent les matières variées relatives aux papyrus de langue grecque. Le ch. Ier donne une courte analyse du document lui-même, la matière, l'écriture, la librairie antique et les reproductions modernes. Le ch. II oriente l'interprétation, méthodes de publication et travaux philologiques de base. Le ch. III, centre de ce livre, fait l'inventaire de la documentation papyrologique dont dispose le byzantiniste : *les recueils de textes*. La forme adoptée est celle d'un répertoire alphabétique où chaque article est apprécié et pourvu d'une bibliographie mise à jour. Le ch. IV est synthétique : *Les grands problèmes*. L'A. soutenu par une rare érudition, organise autour de quelques titres la multitude de sujets abordés par les papyrus ; sources et études défilent en bon ordre. En annexes, les mois égypto-grecs, une chronologie comparée des empereurs, préfets d'Égypte et des patriarches, un tableau de la cursive des papyrus byzantins, des compléments bibliographiques pour l'année 1954, un index général, et 14 fac-similés introduits et transcrits. Ainsi s'achève un instrument précieux de recherches tant pour le byzantiniste que le coptisant.

D. M. F.

K. Schefold. — Orient, Hellas und Rom in der archäologischen Forschung seit 1939. Mit 32 Abbildungen auf 8 Tafeln (Coll. Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe, B. 15). Berne, Francke, 1949 ; in-8, 248 p., 18,80 DM.

Il faut reconnaître à cet aperçu bibliographique le mérite de couvrir les années de guerre et d'après-guerre.

L'A. ne se limite pas à présenter les travaux publiés, il veut montrer qu'au lieu d'une interruption, c'est au contraire un rajeunissement qui s'est produit dans les études d'archéologie classique. L'archéologie de l'Orient n'entre en considération que pour autant qu'elle éclaire celle de la Grèce et de Rome. Un index facilite la consultation de l'ouvrage.

D. A. T.

Robert Liddell. — Byzantium and Istanbul. Londres, Jonathan Cape, 1956 ; in-8, 256 p., 29 pl., 25/-.

L'A a voulu traduire en paroles et en images l'enchantement que crée Byzance (ou Constantinople ou Istanbul) sur tout visiteur qui y vient avec quelque connaissance de son histoire. Il n'a pas voulu traiter un aussi noble sujet en amateur d'exotisme à la Loti. Il connaît cette histoire toujours dramatique. Cependant, il sait décrire et, ainsi faisant, recrée pour les uns le charme des découvertes et rend vivant pour les autres récits et descriptions. Le plan de l'ouvrage est historique ; les monuments sont visités et expliqués selon leur arrivée dans l'histoire de la cité. « Cité extraordinaire — repaire de colombes, aux trams fracassants, aux puanteurs cachées, cernée par les tombes, entourée par la mer. — Si splendide et si abjecte ; si immortelle et si morte. Une des plus belles cités du monde, une des plus intéressantes et une des plus déplaisantes ». Byzance-Istanbul récemment encore prouvait la vérité de ces paroles que l'auteur prononce en conclusion de sa visite. Les planches qui illustrent ce volume sont nouvelles, originales. D. Th. Bt.

Margaret Deanesly. — A History of Early Medieval Europe 476-911. (History of Medieval and Modern Europe, I). Londres, Methuen, 1956 ; in-8, XII-620 p., 30/-.

Livre très compact, comportant beaucoup de détails et de noms et qui donne l'essentiel sur cette époque trouble et difficile à étudier. L'A. présente un tableau succint de l'héritage romain et s'attarde beaucoup sur les Ostrogoths, les Francs, les Vandales et les Visigoths. Le chapitre sur la formation de l'Empire d'Orient donne des détails intéressants. L'histoire de l'Église n'est pas oubliée. L'A. étudie la croissance de la prépondérance romaine en Occident et indique les faits les plus importants de l'histoire de l'Église byzantine. Par la suite, il consacre beaucoup de place à l'époque carolingienne et particulièrement à la « Renaissance carolingienne » en passant assez brièvement en revue l'histoire de l'Islam, des Lombards et des Mérovingiens. — La partie consacrée aux Scandinaves est peu développée et la moins réussie ainsi que celle qui concerne les Slaves. La Russie est d'ailleurs entièrement absente. — Le livre est pourvu d'un index, de listes dynastiques et d'un tableau chronologique. P. K.

Der Aufstieg Europas. (Historia Mundi, 3). Berne, Francke, 1954 ; in-8, 530 p.

Ce troisième volume d'une histoire générale du monde qui doit en comporter en tout dix est, comme les parties précédentes, une œuvre collective. On ne comprend pas très bien le titre du volume «*Der Aufstieg Europas*» (l'ascension de l'Europe) parce qu'il contient l'histoire de la Perse et de la Médie, ainsi que l'expansion de la Phénicie. Les anciennes cultures du premier millénaire avant notre ère conviendraient mieux à son contenu. — Le volume englobe une série d'articles indépendants dus à de grands spécialistes, mais comme toute œuvre collective il manque d'unité. Certains articles chevauchent sur ceux du volume II. — La seule énumération des chapitres montre la complexité des problèmes étudiés dans ce volume ; il y est certainement question des cultures européennes du temps du bronze et du fer, protohelléniques, protoibériques et protoceltiques, des origines de l'écriture, des Crétois et de Micènes, des Perses et des Mèdes, de l'Hellade et de la Macédoine, de la colonisation grecque et phénicienne, de l'Italie ancienne, des Celtes et enfin de la religion romaine. — La bibliographie est presque uniquement allemande et anglaise. La lecture du volume est parfois difficile, ce qui vient probablement du fait que beaucoup d'articles sont traduits et non dans leur langue d'origine. On craint un peu que le plan grandiose de Fritz Kern († en 1950) ne sacrifie trop aux détails et à l'analyse aux dépens de la synthèse et de la clarté. P. K.

Henry Vallotton. — Catherine II. (Les Grandes Études historiques). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-12, 414 p.

L'A. a fait des recherches dans les archives du Ministère des Affaires Étrangères de Paris et du *Foreign Office* de Londres et a consulté la correspondance de la Grande Catherine avec le roi Gustave III, conservée à la bibliothèque d'Upsala. Son livre donne des détails précieux sur le règne de la « Sémiramis du Nord ». Il est en même temps une apologie de l'Impératrice et un tableau beaucoup trop sombre à notre avis de la vie russe au XVIII[e] siècle. — Tout ce qu'il ajoute aux rapports officiels est sujet à caution. Nous n'indiquons à titre d'exemple que les fautes historiques graves contenues à la première page du livre. Elles nous montrent qu'en dehors des archives mentionnées plus haut, l'information de l'A. a été assez superficielle. Le fils de Boris Godounov qui régna sous le nom de Théodore II porte le nom de Boris II (?), le tsar Basile Chouisky n'était pas le cinquième de son nom mais le quatrième. Le fils du roi de Pologne Sigismond qui prétendait au trône de Moscou s'appelait Wladislas et non Vdalislas. Nicolas II abdiqua en 1917 et non en 1918, la distance entre Pétrograd et Moscou est de 640 et non de 735 kilomètres. Cette dernière était couverte par les diligences en une semaine et non en trois. La fondation de l'État russe remonte à 862 et non à 950, enfin les mongols (tatars ?) de Crimée n'ont pas brûlé Moscou. Et tout ceci en première page. P. K.

Günter Stökl. — Die Enstehung des Kosakentums. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, 3). Munich, Isar, 1953 ; in-8, 190 p.

L'A. étudie en détail l'origine des cosaques et fait des remarques intéressantes sur les diverses interprétations du mot *kozak* et sur l'origine ethnique des cosaques. Au cours de son étude, il essaye de prouver que le grand mouvement « des hommes libres » était d'origine asiatique et que même les cosaques au service des principautés russes du Nord étaient d'origine tatare. — Il est certain que le nom de « *kazaks* » s'appliquait, à une certaine époque, aux mercenaires tatars et asiatiques ainsi qu'aux Mongols qui vivaient dans les steppes de la Russie du Sud, mais ce n'était qu'un côté du grand mouvement historique qui joua un rôle important dans l'histoire de la Pologne et de la Russie. Il serait plus conforme au contenu du livre de lui donner comme titre : *Origine des cosaques tatares.* — L'A. affirme que les « kasaks » qui accompagnaient les caravanes russes vers le sud étaient d'origine tatare et que les « kasaks » russes du début du XVIe siècle dans la région de Kiev étaient des Tatars assimilés. Rien ne prouve la vérité de ces assertions qui ne sont que des hypothèses, contredites par tout le développement postérieur du mouvement cosaque en Ukraine et dans la Russie du Sud. P. K.

Jugoslawien. In Zusammenarbeit mit zahlreichen Fachgelehrten herausgegeben von Werner Markert (Osteuropa-Handbuch). Köln-Graz, Böhlau-Verlag, 1954 ; in-4, XVI-400 p., cartes, tabl., 28 DM.

Le volume sur la Yougoslavie est le premier à paraître dans la série de l'*Osteuropa-Handbuch,* dirigée par Werner Markert, professeur d'histoire de l'Europe Orientale à l'Université de Tubingue. Cet ouvrage collectif auquel ont collaboré de nombreux spécialistes, apporte des informations contrôlées et détaillées sur tous les aspects de la vie yougoslave, depuis la fondation de l'État, en 1918, mais plus particulièrement sur la période moderne. Un chapitre spécial (pp. 173-191) et une carte sont consacrés à l'Église et à la religion. Une bibliographie abondante (pp. 353-372) et plusieurs index terminent cet ouvrage de référence de premier ordre.

B. O. U.

Joseph A. Mikus. — La Slovaquie dans le drame de l'Europe. (Coll. « Les îles d'or »). Paris, Plon, 1955 ; in-8, 480 p.

L'A. nous présente sous le titre *La Slovaquie dans le drame de l'Europe* un livre politique et à thèse. L'introduction historique donne l'impression à tout lecteur impartial que la Slovaquie n'a jamais existé en tant qu'État indépendant. L'A. écrit une histoire détaillée de la République tchécoslovaque de 1920 à 1939. Il exagère beaucoup le « joug » tchèque qui pesait sur la Slovaquie. Celui-ci existait certes, mais se situait surtout sur le plan religieux. La Slovaquie foncièrement catholique était opposée à la Bohême radicale et laïque. — L'histoire des trois républiques slovaques successives est racontée avec beaucoup de précision, mais on comprend difficilement pourquoi la capitulation des leaders slovaques d'avant Hitler en 1939 est considérée comme moins néfaste que celle de Benès en 1948. Tous deux livraient le pays à un ennemi redoutable qui désirait asservir la République. — Le traité du 23 mars 1939 fut une trahison de la cause slave et ne peut pas être justifié. P. K.

Harriet Wanklin M. A. — Czechoslovakia. A geographical and historical study. Londres, Philip and Son, 1954, in-8, 446 p., 30/-.

Livre très complet et consciencieux qui donne un aperçu historique, géographique, ethnographique et économique des diverses régions de la République tchécoslovaque. L'A. donne des détails précis sur la vie des populations, le commerce, l'industrie, les voies de communication. Le texte est enrichi de cartes, de cartogrammes et d'illustrations. La seule critique qu'on peut adresser à l'A. est sa trop grande « sympathie » pour les Tchèques et leur rôle culturel. On sait que ce dernier s'est souvent exercé au détriment des autres populations et en particulier des Russes (ruthènes) des Carpathes.

P. K.

Ernest Cassirer. — The Platonic Renaissance in England. Trad. de l'allemand par J. P. Pettergrove. Edimbourg, Nelson, 1953; in-12, VI-208 p., 15/-.

Ce livre est la carte du courant platonicien qui a traversé l'Angleterre à l'époque moderne. Le platonisme de la Renaissance à Florence (Pic, Ficin) maintenait encore l'accord entre foi traditionelle et raison naturelle (cette dernière étant prise dans un sens très large, où l'Éros païen tient le premier rôle). En Angleterre au XVIIe siècle le platonisme venu d'Italie s'incarne dans l'école de Cambridge (Cudwood, Witchcott, More) résolument naturaliste : la vérité, même dans l'ordre surnaturel, ne dépend que du *free assent* de la raison, qui est établie également comme critère ultime de la moralité. Il va de soi que les « théologiens » de Cambridge accordent même crédit à la Bible et à Plotin ; une même origine leur donne une même autorité. Ce trait caractérise le platonisme anglais qui est d'emblée naturaliste. Comment expliquer ce fait ? Les antécédents que signale l'A. ne sont pas bien éclairants. Pic comme Colet et Érasme (ces derniers aussi peu « spéculatifs » que possible), sont encore très croyants. Quoi qu'il en soit, le platonisme de Cambridge était voué au combat : par son côté spéculatif contre l'empirisme d'un Bacon ou l'éclectisme des puritains, contre ceux-ci encore par son latitudinarisme. Mais l'esprit pratique ayant triomphé aux XVIIe et XVIIIe siècles dans la pensée anglaise, l'école a eu en somme peu d'influence sur l'évolution du problème de la connaissance et sur Shaftesbury, chez qui la religion devient justiciable de l'humour. D. L. P.

K. Močuljskij. — Andrej Belyj. (En russe). Paris, YMCA, 1955; in-8, 294 p.

L'auteur, un critique littéraire russe bien connu à Paris, est mort avant la parution de son ouvrage. Dans une introduction, le prof. Zajcev donne des détails biographiques sur Močuljskij, moine sans gîte fixe dans le monde et infatiguable écrivain d'ouvrages littéraires sur Gogol, Vl. Soloviev, Dostoevksy, les symbolistes Blok, Brjiuzov et André Belyj. Močuljskij a tiré de l'oubli auquel il était voué, un écrivain, qui n'a eu de notoriété que dans un cercle restreint d'amis et que les Soviets ont considéré comme un écrivain réactionnaire. André Belyj est le pseudonyme de Boris Bugaev, né à Moscou en 1880, décédé en cette ville en 1934 ; il a séjourné à l'étranger

avant et pendant la guerre de 1914-18 ; il a pratiqué tous les genres en prose et en vers, se permettant toutes les licences et originalités littéraires et grammaticales, maniant sa langue avec art, mais voilant toujours sa pensée dans le symbolisme. L'idée qui le hante et qu'il voudrait communiquer c'est la lutte des deux puissances, des deux mondes, le matériel et le spirituel et la part que chacun de nous doit y prendre. Les deux romans les plus célèbres qu'il ait écrits : *La Colombe d'argent* et *Pétersbourg* empruntent les événements à sa propre vie et les introduisent dans une intrigue fictive. Močuljskij donne de nombreux extraits des autres œuvres qui ne sont pas dénuées de qualités littéraires. D. T. B.

H. P. **Gerhard. — Muttergottes.** Recklinghausen, Bongers, 1956 ; in-16, 40 p., 16 pl. col., 4,80 DM.

Ce livre est le premier d'une série d'opuscules ayant pour but une connaissance plus approfondie et plus étendue de ce trésor culturel et spirituel que sont les icones. Voici les titres annoncés : La Hiérarchie céleste, Saints et Vie de Saints, S. Nicolas, Icones du Christ. Le présent volume traite uniquement des icones de la Mère de Dieu. Une courte introduction, claire et se bornant aux données principales, précède seize belles planches d'icones, s'échelonnant du XVIe au XVIIIe s. Chaque planche est précédée d'une brève notice expliquant le sujet et l'origine de l'icone représentée. Une petite remarque : l'A. note qu'à côté de l'Enfant-Jésus se trouvent presque toujours les abréviations IS — CHS. Il faut lire plus exactement IC — XC = Jésus Christ en grec. Ceci ne diminue du reste en rien la valeur de cette belle et sympathique édition dont nous attendons avec intérêt les autres publications annoncées. D. J.-B. v. d. H.

Bernard Berenson. — The Arch of Constantine or the Decline of Form. Londres, Chapman et Hall, 1954 ; in-8, 80 p., 80 pl., 18/-.

Dans l'idée de l'A., bien connu pour ses critiques d'art (p. ex. *Aesthetics, Ethics and History in the Visual Arts*), ce livre forme un premier chapitre d'un grand ouvrage qu'il se propose d'écrire sur le déclin et le renouveau de l'art plastique, dans lequel il compte suivre attentivement et pour ainsi dire pas à pas, toutes les phases de dégénérescence de cet art jusqu'à l'apparition de signes d'un renouveau. Ensuite l'A. poursuivra cette renaissance jusqu'à la complète redécouverte de la forme. Dans le présent ouvrage il étudie l'arc de Constantin en s'occupant uniquement des objets spécialement sculptés pour lui. Le déclin de l'art classique y apparaît nettement, quoique les artistes eux-mêmes ne s'en soient nullement rendu compte. Ce déclin qui, au IVe s. atteignit Rome et les autres grandes villes de l'Empire, s'était déjà amorcé beaucoup plus tôt (I^e s.) dans les provinces extérieures. Quelques sculptures comme p. ex. celles de l'*Oratio* et du *Congiarium* ont déjà quelque ressemblance avec un certain art médiéval. Ces bas-reliefs sont très centralisés et accusent un frontalisme très net, deux données vraiment peu classiques. On remarque aussi une tendance vers un verticalisme qui atteindra son point culminant au moyen âge. D'où vient cet art que l'A. appelle volontiers « périphérique » (= venant des frontières de l'Empire) ?

Quoiqu'une influence indienne ou perse ne soit pas impossible à remarquer (l'entassement des personnages sur une petite surface), l'A. ne pense pas qu'il faille recourir à cette hypothèse. Peut-être l'inspiration vient-elle de là mais rien de plus. Selon lui c'est plutôt le délaissement des grandes villes par des artistes de renom — ils n'y auraient plus trouvé assez de commandes et de sécurité à cause de l'instabilité du régime et de la mauvaise économie — qui serait à l'origine de cette dégénérescence, constatée aux bas-reliefs de l'arc de Constantin. Cette œuvre d'art serait en effet, à quelques exceptions près, l'œuvre d'artisans plutôt que de vrais artistes. C'est donc pour ainsi dire un amas de mauvaises copies plutôt que de vraies créations artistiques et originales. Thèse dont on suivra avec intérêt le développement dans l'ouvrage que l'A. nous promet. D. J.-B. v. d. H.

Bibliography of the History of British Art. Vol. VI (1946-1948), 2 part. Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XXIX-424 p., 42/-.

Cette bibliographie offre, pour la plupart des travaux, une brève description du contenu. Près de quatre mille titres sont signalés. L'index final sera fort bienvenu. Les éditeurs annoncent déjà les listes couvrant les années 1949-1951. D. Th. Bt.

Wilfrid Blunt. — Sebastiano. Londres, James Barrie, 1956 ; in-8, XIV-296 p., 25 pl., 25/-.

Le prêtre italien Sebastiano Locatelli a laissé le récit de son *Voyage de France* en divers manuscrits fort développés. L'éditeur a repris ce récit, l'a complété par les notes d'autres voyageurs de l'époque ; il l'a aussi considérablement allégé. On trouvera donc une description du Nord de l'Italie du Sud-Est de la France jusqu'à Paris, de Genève également, tels que ces lieux se présentaient au XVIIe siècle (1664-1665). L'A. étant prêtre, son intérêt se porte sur les sujets religieux. L'ouvrage fournira donc de très nombreux renseignements de cet ordre. Il est plein d'intérêt. Ajoutons que ce prêtre est de son siècle, quelque peu mondain ; ce que l'éditeur souligne avec complaisance. D. Th. Bt.

III. RELATIONS

Documents on Christian Unity. A Selection from the First and Second Series 1920-30. Edited by G. K. A. Bell, Bishop of Chichester, Londres, Geoffrey Cumberledge, Oxford University Press, 1955 ; in-12, 272 p., 16/-.

Tous les travailleurs de l'Union connaissent d'expérience les grands services que leur rendent les *Documents on Christian Unity* édités en trois volumes par le Dr. Bell et s'étendant de l'Appel de Lambeth 1920 jusqu'à l'Assemblée d'Amsterdam exclusivement. Les deux premiers volumes étant épuisés, l'Éditeur a eu l'heureuse idée, dont on lui sera reconnaissant, de réunir en un seul ceux de leurs documents (un bon tiers) qu'il a jugé utiles

pour l'unioniste d'aujourd'hui et de demain (après-demain demandera un nouveau remaniement sans doute) et d'en omettre d'autres (p. ex. nos 139-143 pour l'Inde du Sud et 103-111 pour les Conversations de Malines et leurs alentours). Le maintien de la même numérotation facilite les références. Le canon 36 de l'Église protestante épiscopalienne des États-Unis est donné au no 58 sous sa forme revisée en 1934. C'est là la seule addition. D. C. L.

Minutes of the Working Committee, July 1956, Herrenalb Germany. **Commission on Faith and Order, World Council of Churches.** No 23 ; in-8, 40 p.

L'opuscule 23me de la Nouvelle Série est très instructif sur les activités de la Commission *Foi et Constitution* ; cela est d'autant plus intéressant que les publications oecuméniques plus fréquentes n'en disent généralement pas beaucoup. Il contient le rapport du Secrétaire en guise d'introduction et puis il passe en revue différents aspects du travail de la Commission où dominent celui de la prière, des commissions théologiques qui ont chacune une section européenne et américaine, cette dernière étant d'habitude plus active que l'autre, des Conférences régionales et des consultations (p. ex. entre l'Orthodoxie grecque et d'autres Églises) auxquelles on attache une grande importance. On prévoit pour 1963 une réunion agrandie de la Commission afin de statuer sur les travaux qui, espère-t-on, seront prêts pour cette date. Une excellente idée a été de publier les résultats des discussions sur les rapports parvenus de différentes Églises-membres au sujet du rapport *Foi et Constitution* d'Evanston 1954. Notons qu'aucune Église Orthodoxe n'y figure. P. 28 sont signalées avec éloge quelques études catholiques sur ce rapport. L'opuscule se termine sur la liste des Membres de la Commission et des commissions théologiques. D. C. L.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HERMANN KEES, *Der Götterglaube im alten Aegypten.* 2e édition augmentée. Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, XII-100 p. et 10 pl. hors-texte, 40 DM.

Sous le titre de « la croyance aux dieux dans l'Ancienne Égypte », c'est une histoire de la religion égyptienne qu'a écrite M. H. K. Cette nouvelle édition reproduit celle de 1941 ; une vingtaine de pages de notes y ont été ajoutées qui corrigent ou précisent certains détails. Deux d'entre elles sont d'une certaine importance : la première (p. 486 et s.) sur les dieux auxiliaires de l'Horus-roi d'Hiéraconpolis, les armes et les divinités animales (p. 188-191) ; la seconde (p. 498 et s.) discute l'origine de l'appellation d'Edfu comme « séjour du trône » (p. 427-428). La clarté, la précision et la documentation de cet ouvrage en font une excellente synthèse de l'évolution de la religion de l'Égypte ancienne.

Russia in Pictures. From Moscow to Samarkand. (Traduit du français par L. GLIFFORD). Londres, Druckworth, 1956 ; in-4, 252 p.

Les 178 photos, l'introduction et les notes de l'édition française sont

d'Alfred Fichelle, professeur de géographie à l'école des langues orientales de Paris. On admire la technique impeccable et la grande variété des vues : paysages, bâtiments officiels, grandes artères, églises, monuments, places publiques, ports, usines etc

R. CHARQUES, *A Short History of Russia*. Londres, Phoenix, 1956, in-8, 232 p., 18/-.

La bibliographie de ce court exposé ne signale que des ouvrages d'histoire russe d'auteurs russes traduits en anglais et des ouvrages anglais. C'est une simple initiation à l'histoire russe et on se borne à mentionner les grandes lignes de cette histoire. L'auteur croit trouver dans le caractère révolutionnaire de la population des campagnes une marque et l'explication du développement historique de ce peuple.

S. N. PROKOPOVIČ, *Économie Nationale de l'URSS*. (En russe). New York, Éditions Čechov, 1952, 2 vol in-8 ; 398 + 355 p., 3,25 dl. par vol.

Cet ouvrage débute par un aperçu des ressources du pays et du désarroi de la production après la révolution de 1918, puis expose l'évolution de l'économie depuis la révolution : liquidation de la propriété privée, agriculture et kolkhozes, industrie lourde et planification, salaire des ouvriers, développement des voies ferrées, commerce intérieur, commerce extérieur, formation d'un capital national. L'exposé se borne à des constatation générales, les seules qu'on puisse extraire des sources officielles publiées en URSS.

A. LANZA et P. PALAZZINI, *Theologia moralis*, II, I : De virtutibus theologicis, de Religione. Turin, Marietti, 1955 ; in-8, XVI, 426 p.

Le manuel de Mgr Lanza a eu sa célébrité. Il est repris aujourd'hui par son successeur dans l'enseignement au séminaire du Latran, qui a mis à jour la bibliographie. Pour le reste, c'est le cadre scolaire habituel avec le régime des propositions et des thèses, où l'on tient compte cependant de certaines questions modernes.

LIVRES REÇUS

AMIOT, F., *Histoire de la Messe*. (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 128 p., 300 f. f.

BENDISCIOLI, M., *La Riforma protestante*. Rome, Éd. Studium, 1952 ; in-12, 160 p., 200 L. it.

CHIOCCHETTA, P., *Theologia della Storia.* (Coll. « Profili e Sintesi »). Rome, Éd. Studium, 1953 ; in-8, 192 p., 500 L. it.

DUPERRAY, E., *Ambassadeurs de Dieu à la Chine,* (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1956 ; in-8, 276 p.

EXBRAYAT, I., *Notre Père, où la Prière révolutionnaire.* Genève, Labor et Fides, 1955 ; in-8, 170 p.

JOURJON, M., *Ambroise de Milan* (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui »). Paris, Éd. ouvrières, 1956 ; in-8, 126 p., 330 f. f.

NÉDONCELLE, M., *Existe-t-il une Philosophie chrétienne?* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 124 p., 300 f. f.

QUOIST, M., *Aimer ou le journal de Dany.* Paris, Éd. ouvrières, 1956 ; in-8, 248 p., 510 f. f.

RÉTIF, A., *Les Héritiers de saint François Xavier* (en collaboration). (« Cahiers Missionnaires », 2). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 192 p., 400 f. f.

STEINMANN, J., *La Critique devant la Bible.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 124 p., 300 f. f.

TEMPLIER, J., *L'Amour partagé.* (Coll. « Mon village »). Paris, Éd. ouvrières, 1956 ; in-8, 176 p., 300 f. f.

VANDEUR, D. E., *Retraite.* Éd. de Maredsous, 1956, in-8, 608 p.

WU, J., *Par delà l'Est et l'Ouest.* Tournai, Casterman, 1955 ; in-8, 72 p.

Table des matières.

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

Anglicans. — Délégation anglicane à Moscou, 201, 314, 426. — L'archevêque d'York à propos des entretiens de Moscou, 426. — Constantinople et Cantorbéry, 314.

Protestants. — Des théologiens russes donnent des conférences en Allemagne, 314. — Rencontre à Schleswig-Holstein, 315 — et en Finlande, 315. — Invitations des patriarches russe et roumain à l'Église luthérienne du Danemark, 427. — Critique du primat luthérien de Norvège Berggrav au sujet de telles visites, 427. — Livre du Dr. H. Asmussen, *Rom, Wittenberg, Moskau,* 428. — Le métropolite Nicolas sur sa visite aux États-Unis, 428.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Église de l'Inde du Sud.* — Déclaration des supérieurs d'ordres religieux anglicans, 202 — de la *Church Union,* 202 — de l'*Annunciation Group,* 202. — Pétition de 1300 prêtres anglicans à la Convocation de Cantorbéry, 202. — L'Église épiscopalienne d'Écosse adopte les résolutions de l'Église d'Angleterre, 315.

Conversations entre l'Église d'Écosse (presbytérienne) et l'Église d'Angleterre, 315, 428. — Les méthodistes et les anglicans, 316. — L'Église danoise et les anglicans, 316. — Conférence à Lambeth entre réformés français et anglicans, 428. — Art. du Canon Oliver S. Tomkins, *The Church of England in relation to other Churches,* 429.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Un accord entre l'Église réformée et l'Église luthérienne des Pays-Bas sur la Sainte Cène, 316. — Usage commun d'églises aux Pays-Bas, 317. — Constitution d'une Église unie de l'Australie du Nord, 317. — L'Église de l'Inde du Sud accepte la candidature de l'Église du Christ à Trivandrum, 429. — Assemblée protestante à Strasbourg, 429. — Théologiens anglais et allemands réunis à Munster-en-Westphalie, 429. — Étudiants russes baptistes en Angleterre, 429. — La revue *Kerygma und Dogma,* N° 3, 1956, consacrée à la théologie de K. Barth, 430.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — Contenu de l'*Ecumenical Review,* 84, 202, 317, 430. — Session du Comité exécutif à Gilbulla (Australie), 85, 203. — Lettre du Patriarche de Moscou au Comité, 204, 318. — Session du Comité Central en Hongrie, 204, 317. — Le Patriarcat de Moscou disposé à reviser sa position à l'égard du Conseil œcuménique, 318. — Question de l'intégration du CIM et du COE, 317. — Une thèse soutenue à Genève sur *la pensée sociale du Conseil œcuménique des Églises,* par le R. P. E. Duff S. J., 319. — Art. du prof. Wolf, *Dans quel sens peut-on parler d'une théologie œcuménique ?,* 319. — Conférence du Dr. Visser 't Hooft, *Le Mouvement œcuménique active-t-il la vie de l'Église?,* 319. — Les *Bulletins* de la Division des Études, n° 4, 321. — Commissions théologiques de Foi et Constitution et leurs travaux sur la nature de l'Église, 431. — Compréhension de l'histoire ecclésiastique et œcuménisme, 431. — 10e anniversaire de l'Institut de Bossey, 431. — Décès de Miss Ruth Rouse, 431. — La commission de Foi et Constitution et la Semaine de l'Unité chrétienne 1957, 432.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Corrigendum :

P. 263, 3 dernières lignes en bas :

au lieu de : Ces Allemands de l'ancienne Pologne,

lire : ces Biélorussiens.

Imprimatur :

P. Blaimont, vic. gen.

Namurci, 15 dec. 1956.

Cum permissu superiorum

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*